JOHANNES ALTHUSIUS
(1557-1638)

Alain de Benoist

Alors même que Carl Joachim Friedrich n'a pas hésité à le décrire comme « le penseur le plus profond entre Bodin et Hobbes », on reste stupéfait de l'ignorance dans laquelle le public français n'a cessé d'être tenu de la pensée de Johannes Althusius. Au XVIIIe siècle, c'est à peine si Bayle lui consacre quelques lignes de son *Dictionnaire historique et critique* : « Althusius, jurisconsulte d'Allemagne, florissait vers la fin du XVIe siècle. Il a fait un livre de Politique. Quelques jurisconsultes de son païs s'emportent étrangement contre lui, parce qu'il a soutenu que la souveraineté des Etats appartient aux peuples [...] J'oubliai de dire, dans les deux premières éditions, qu'il était de la Religion protestante ; qu'après avoir été Professeur en Droit à Herborn, il eut à Brême [sic] la dignité de syndic ; et que les Jésuites, en répondant à l'*Anti-Coton*, le mirent dans la catégorie des Protestants qui ont mal parlé de la Puissance Roiale »[1]. En 1858, dans son *Tableau historique*, Edmond de Beauverger lui consacre à son tour la moitié d'un chapitre[2]. Frédéric Atger, puis Victor Delbos ne l'évoquent que brièvement[3]. La seule présentation substantielle de ses idées dont on dispose en France est celle qui figure dans le livre de Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, paru en 1936[4]. Dans la plupart des manuels d'histoire des idées édités depuis 1945, son nom brille par son absence[5]. Aujourd'hui encore, aucun livre de langue française ne lui a été consacré, aucune traduction de ses œuvres, même de la plus célèbre, n'a été publiée. On ne saurait s'étonner, dans ces conditions, que peu d'auteurs semblent avoir entendu parler de cet esprit rigoureux, effectivement comparable en importance à Hobbes, Machiavel, Bodin ou Rousseau.

Il est vrai qu'à partir de la fin du XVIIe siècle, à l'instar des monarchomaques, dont il était proche[6], Althusius a longtemps passé pour un esprit subversif, et cette réputation a probablement contribué à faire tomber son nom dans un oubli dont il n'est véritablement sorti qu'en 1880, grâce au célèbre livre qui lui fut consacré par Otto von Gierke[7]. Dès lors, son influence n'a cessé de s'étendre, en Allemagne d'abord, puis aux Pays-Bas, en Angleterre et aux Etats-Unis. En 1932, Carl Joachim Friedrich a réédité le texte latin de la plus grande partie de l'édition de 1614 de la *Politica*, en même temps qu'il consacrait plusieurs études à son auteur, dans un esprit d'ailleurs fort différent de celui de Gierke. Depuis lors, de nombreux chercheurs ont travaillé sur l'œuvre d'Althusius, parmi lesquels il faut surtout citer Frederick S. Carney, Heinz Werner Antholz, John Neville Figgis, Erik Wolf, Ernst Reibstein, Dieter Wyduckel, Peter Jochen Winters, etc.[8] Un symposium international consacré à Althusius s'est tenu à Herborn du 12 au 16 juin 1984, et une Johannes-Althusius Gesellschaft s'est également constituée dans les années quatre-vingt à l'Université de Dresde[9]. En 1973, la bibliographie sur Althusius, publiée par Dieter Wyduckel, Hans Ulrich Scupin et Ulrich Scheuner, ne comptait déjà pas

moins de 16 000 références[10]. Et pourtant, exception faite de l'espagnol, langue dans laquelle on dispose depuis 1990 d'une traduction satisfaisante de la *Politica*, l'œuvre majeure d'Althusius n'a encore à ce jour jamais été publiée intégralement dans aucune langue moderne !

*

Johannes Althusius (Johann Althaus) est né en 1557 à Diedenshausen, en Westphalie, à la frontière du comté de Nassau, région alors d'obédience calviniste. D'origine modeste, c'est grâce à l'aide de l'un des comtes de Nassau qu'il fait ses études de droit, de philosophie et de théologie, d'abord en 1581 à Cologne, où il se familiarise avec la pensée d'Aristote, puis à Paris et à Bâle. Dans cette dernière ville, où il apprend l'histoire et la théologie, il loge chez son ami Johann Grynaeus, avec qui il entretiendra une correspondance tout au long de sa vie, et fait la connaissance du monarchomaque protestant François Hotman. En 1586, il obtient le titre de docteur *in utro jure*, avec une thèse intitulée *De arte jurisprudentiæ Romanæ methodice digestæ libri*, qu'il publie la même année sous la forme d'un ouvrage (*Juris Romani Libri Duo*) qu'il remaniera à plusieurs reprises par la suite. Il séjourne ensuite à Genève, où il achève sa formation en sciences juridiques et logiques auprès de Denis Godefroy, spécialiste réputé du droit romain. Il est alors marqué par les idées de Calvin, qui séjourna dans cette ville de 1536 à 1538, puis de 1541 jusqu'à sa mort, en 1564.

Ses études achevées, en octobre 1594, Althusius est appelé à l'Académie protestante de Herborn, fondée deux ans plus tôt par le comte Jean de Nassau, et devient membre de sa faculté de droit. Il y occupe une chaire de droit romain, qu'il conservera pendant dix-sept ans, tout en enseignant également la philosophie et la théologie. En 1597, il est nommé recteur du collège de Herborn et devient membre du conseil du comte de Nassau. Durant cette période, il séjourne également à Steinfurt, à Siegen, où il se marie, ainsi qu'à Heidelberg. En 1599 et 1600, on le retrouve comme recteur du collège de Siegen, puis en 1602 comme recteur du collège de Herford. Dans l'exercice de ses fonctions, il défend avec vigueur les libertés universitaires contre les empiètements de la noblesse et du clergé. En 1601, il publie un volume de morale, *Civilis conversationis libri duo*, puis deux ans plus tard son principal ouvrage, la *Politica methodice digesta*, qui reçoit une attention immédiate dans les milieux savants, mais lui vaut aussi certaines critiques de la part des théologiens et des jésuites.

C'est alors que se produit dans sa vie un événement décisif. En 1603, Althusius se voit proposer par les habitants de la cité portuaire d'Emden, en Frise orientale, de venir occuper dans cette ville un poste de syndic municipal (*Ratssyndikus*). Acquise au calvinisme (elle a même été, en 1526, la première cité allemande à embrasser la foi réformée), Emden joue à cette époque un rôle important. Depuis que Jean Laski a été invité en 1542 à y réorganiser la vie religieuse, la ville est devenue une sorte de Genève du Nord. Sa position stratégique, à la frontière de l'Empire et des Provinces-Unies, qui se sont

constituées en 1579 en Etat indépendant tout en restant officiellement terres d'Empire[11], lui permet en outre de jouir d'une certaine liberté. Un synode protestant s'y est réuni en 1571, qui a vu les Eglises néerlandaises (*belgici*) se réunir aux communautés de Frise orientale et du Bas-Rhin. Un autre synode général des Eglises réformées rhénanes et westphaliennes s'y déroulera en 1610, réalisant ainsi l'union organique du calvinisme septentrional. Il semble d'ailleurs que la crainte de perdre leur autonomie n'ait pas étrangère à la décision des habitants d'Emden d'inviter Althusius à venir mettre ses idées en pratique parmi eux. A cette date, la renommée de l'auteur de la *Politica* est d’ailleurs bien établie, d'autant que le conseil de la ville, dit Conseil des Quarante, compte dans ses rangs le pasteur Menno Alting, dont le fils, Johann Alting, a été son élève à Herborn.

Althusius vient donc s'installer à Emden le 19 juillet 1604, après avoir signé un traité avantageux avec la ville et s'être fait réclamer, au mois d'avril, par une délibération à l'unanimité du Conseil des Quarante. Dans cette cité, qu'il ne quittera plus jusqu'à sa mort, sa position va très vite devenir exceptionnelle. Citoyen d'Emden, conseiller du Conseil des Quarante, représentant de la ville à la diète provinciale aussi bien qu'à la cour impériale, il assiste également le maire et le conseil en délégation, ce qui lui permet de bénéficier d'un statut quasiment diplomatique, tout en exerçant de surcroît des fonctions d'avocat privé. En 1615, il obtient que sa charge de syndic soit affranchie de l'autorité du Conseil des Quarante. Deux ans plus tard, il est élu Ancien (*elder*) et devient membre du Consistoire local. Parallèlement, il publie plusieurs éditions remaniées de sa *Politica* et rédige en 1617 un important traité (*Dicæologicæ*) dans lequel il recense, en cherchant à les unifier, tous les codes juridiques antiques et modernes connus de son temps. Menant de pair ses activités de théoricien et d'homme politique, il intervient activement dans la lutte menée par Emden contre le comte de Frise, ce qui lui permet d'appliquer concrètement ses théories sur l'autonomie et la liberté des « Etats ». « Pendant la durée entière de son mandat, écrit Otto von Gierke, il apparaît comme l'âme de la politique citadine en lutte pour la croyance réformée, les franchises et les droits municipaux contre les suzerains et les nobles »[12]. « Il est alors l'arbitre de la situation, ajoute Mesnard. Dans tous les conflits importants entre la cité et l'Eglise, son avis est prédominant [...] Il occupe à ce moment dans la vie de la Genève du Nord une situation morale aussi importante que celle de Calvin ou de Bèze à Genève »[13].

Althusius meurt à Emden le 12 août 1638, à l'âge de quatre-vingt-un ans.

*

Publiée dans la seconde moitié de l'année 1603, la *Politica methodice digesta*[14] est un ouvrage entièrement construit selon les principes systématiques théorisés par le mathématicien et philosophe français Pierre de La Ramée[15]. La méthode de ce dernier consiste à organiser logiquement un sujet après en avoir déterminé avec précision la matière et l'étendue, puis à procéder par dichotomies successives à partir d'un concept initial[16]. C'est en

empruntant cette démarche, avec laquelle il s'est familiarisé à Herborn, qu'Althusius, qui souhaite rompre avec le verbalisme scolastique et la boursouflure des humanistes, dont l'érudition foisonnante cache trop souvent le manque de profondeur, va donc lui aussi poser à la base de toute sa construction théorique un concept fondamental et en poursuivre ensuite l'exposition de façon systématique.

Ce concept fondamental, c'est la politique, dont Althusius donne la définition suivante : « La politique est l'art d'établir, de cultiver et de conserver entre les hommes les conditions nécessaires, essentielles et homogènes de la vie sociale ». Le maintien de la vie sociale, qu'il appelle « symbiose », est ainsi décrit d'emblée comme l'objet même de la science politique ou « symbiotique ».

Althusius s'emploie d'abord à montrer que cette symbiotique, malgré les rapports intimes qu'elle entretient avec la théologie, la logique, la morale et la jurisprudence, doit être considérée comme une discipline autonome. Visant aussi bien Erasme que Jean Bodin ou son disciple le plus immédiat, Grégoire de Toulouse, il déplore que son champ ait été envahi par les philosophes, les jurisconsultes et les théologiens, et plaide pour une « nouvelle politique » (*opus publicum novum*), « pure de tout emprunt aux disciplines voisines, mais ayant reconquis sous son sceptre toute l'étendue de son empire »[17]. « Sa rigueur systématique, explique Carl Joachim Friedrich, ne permettait pas à Althusius de se contenter de la notion alors prédominante d'une *Loi de Nature* comme fondement de l'Etat. Que pouvait faire un théoricien de la notion chrétienne de droit naturel, qui comprenait le pur droit naturel de l'état primitif de l'homme, le droit naturel relatif de l'état de péché, le droit positif avec ses injustices atroces, et le pouvoir théocratique qui peut aider la grâce véritable ? »[18]. Althusius réclame par exemple que soit soustraite aux juristes l'étude de la souveraineté (*majestas*), en faisant valoir que celle-ci constitue en quelque sorte l'âme de la communauté politique, et donc la source de toutes les organisations qui la composent. La politique, selon lui, possède donc une essence spécifique, qui permet de la poser indépendamment du droit, de la philosophie, et même de la théologie. Ce premier pas est évidemment décisif.

L'objet de la politique apparaît en même temps, chez lui, beaucoup plus large que chez ses prédécesseurs. En termes modernes, on pourrait dire que la politique d'Althusius dérive de sa conception du social, qu'elle se veut aussi bien une sociologie, et même une économie au sens aristotélicien du terme. Elle vise en effet à étudier tous les groupes humains, naturels et sociaux, sous l'angle d'une physiologie générale commune, permettant d'identifier leurs propriétés premières et les lois essentielles de leur association. Dans la mesure où elle vise essentiellement à la conservation de la vie sociale, elle ne saurait en effet être seulement le fait de l'Etat, mais concerne aussi bien tous les groupements qui participent à cette vie sociale.

Althusius récuse avec vigueur l'idée d'un individu se suffisant à lui-même ou tirant ses droits d'une nature abstraite. Suivant Aristote, selon qui « l'individu pris isolément est incapable de se suffire à lui-même »[19], il affirme que l'homme ne peut mener une existence proprement humaine qu'en appartenant à une ou

plusieurs communautés, toutes dépendantes les unes des autres. « Aussi longtemps qu'il vit isolé, écrit-il, [l'individu] ne peut du tout vivre honnêtement et commodément [...] Et comme le remède apparaît manifestement dans la vie symbiotique, il est conduit et presque poussé à l'embrasser [...] S'il veut simplement vivre, c'est elle qui l'invitera à mettre en œuvre ses vertus, forcément inactives en dehors de cette union ». Pour Althusius, « plus encore que pour Aristote, écrit Pierre Mesnard, l'homme est un animal social, et la vie symbiotique lui est tellement naturelle qu'il ne saurait sans elle atteindre au nécessaire [...] Ce n'est donc pas un libre choix, mais une *nécessité absolue* qui pousse l'individu vers les corps constitués qui lui donnent plus que la vie sociale, la vie tout court »[20].

De toute évidence, Althusius se rattache ici à la tradition antique et médiévale, selon laquelle l'homme est un être social, possédant sa nature propre au sein d'un monde ordonné. Dans une telle perspective, un peuple n'est pas une simple addition d'individus, mais une personne morale, juridique et politique. Par là, Althusius réagit avec force contre le nominalisme, ancêtre du libéralisme, selon lequel il n'y a rien d'ontologiquement réel au-delà de l'individu singulier, en même temps qu'il s'oppose au droit naturel moderne qui, sous l'influence chrétienne et stoïcienne, pose que les principes fondamentaux de la société et de l'Etat sont à déduire des propriétés inhérentes à un homme considéré en soi, sans attache sociale ou politique particulière. Dans cette dernière acception, l'état de nature est en effet logiquement premier par rapport à la vie sociale ou politique et l'Etat se suffit à lui-même au même titre que l'individu sur le modèle duquel il est bâti, l'ordre social ne reposant plus que sur le postulat arbitraire de l'identité ou de la convergence « naturelle » des intérêts particuliers[21].

A la suite de Cicéron, Althusius place à la fois dans la nature sociale de l'homme et dans le besoin d'une vie plus large la source de toutes les coopérations organiques. La société est pour lui sociologiquement première par rapport à ses membres singuliers. La notion fondamentale à laquelle il a recours est celle de « communauté symbiotique » (*consociatio symbiotica*), c'est-à-dire de groupe organique composé d'êtres sociaux. La *consociatio symbiotica* a pour principe la *symbiosis*, qui est l'union sociale organique. Aucun homme ne pouvant vivre isolé, les hommes appartiennent tous à une ou plusieurs de ces unions organiques, leur participation à celles-ci permettant de les définir comme des « convives » ou des « symbiotes » (*symbiotici*), c'est-à-dire comme des participants d'une même vie commune. La société se compose ainsi de groupes emboîtés les uns dans les autres, dont chacun travaille à répondre aux besoins qui ne peuvent être satisfaits dans la sphère immédiatement inférieure à la sienne, de façon à lui apporter, non seulement une utilité plus vaste, mais également un accroissement d'être, c'est-à-dire une qualité plus grande. L'association symbiotique, en effet, ne se borne pas à répondre à un désir ou à un besoin d'être ensemble. Elle se définit aussi par une certaine qualité de vie en groupe caractérisée par la justice et la piété, dispositions sans lesquelles aucune existence individuelle ou collective ne peut se maintenir durablement.

Entre ceux qui ressentent un même besoin et se trouvent placés dans des conditions de voisinage de toutes sortes s'établit d'emblée une relation symbiotique. Cette relation ne saurait être considérée comme uniquement volontaire ou comme le résultat d'une démarche rationnelle intéressée. Elle constitue bien plutôt une réalité découlant du caractère social de toute existence humaine : la communion des symbiotes. Pour désigner cette communion, Althusius emploie les termes de *communio*, *consociatio* ou encore *mutua communicatio*. La *communicatio* correspond à la mise en commun et à l'exercice mutuel du « lien organique de la vie civile » (ce que Durkheim appellera la « densité sociale »). Elle se traduit par une socialisation progressive des éléments de la communauté, par une participation croissante de ses membres à la vie commune, ainsi que par l'échange de biens et de services, avec mise en commun de certains d'entre eux. Althusius distingue à ce propos la communication des biens (*communicatio rerum*), qui concentre et répartit pour le bien de l'Etat les ressources communes, la communication des fonctions (*communicatio operum*), qui organise la répartition du travail en fonction des capacités de chacun, et la communication du droit (*communicatio juris*), qui établit le statut de la vie commune et les normes de la coopération des symbiotes. Ce droit est en partie commun à toutes les associations, en partie spécifique à chaque type d'association et en partie spécifique à chaque association. Althusius souligne que la *communicatio* implique évidemment l'autorité (*imperium*) nécessaire pour la faire appliquer.

La société et l'Etat vont ainsi se construire au travers d'une série de pactes successifs formés par des hommes que leur instinct social, traduisant la volonté divine, pousse à s'associer avec leurs semblables. Althusius distingue ici les « pactes de société » (*pacta societatis*) et les « pactes d'assujettissement ». Les premiers sont destinés à garantir l'autonomie des différentes communautés, tandis que les seconds visent à les organiser hiérarchiquement. Les pactes de société sont en fait des contrats politiques : « Le contrat social ne signifie rien ici, puisque la société au sens de lien et de rapports entre les individus existe par nature »[22]. Quant aux pactes d'assujettissement, ils sont toujours conditionnels, la dialectique entre les deux types de pactes empêchant que le pacte d'assujettissement n'entraîne une aliénation du niveau inférieur par le niveau supérieur. « L'ingérence se voit donc circonscrite par le droit, observe Chantal Millon-Delsol, parce qu'elle doit demeurer partielle. Chaque corps forme avec d'autres un corps plus vaste, par un contrat discuté âprement et assorti de mises en garde, afin de protéger en même temps son domaine de stricte économie. Il prend une partie active au nouveau pouvoir qui se crée au-dessus de lui. Il le surveille attentivement. Il le dépose s'il le faut [...] Il y va de l'existence même des corps. Car ils ont besoin de s'intégrer dans des communautés plus puissantes pour développer leur bien-être, mais perdent tout dès lors qu'une instance supérieure voudrait les absorber »[23].

Dans la pensée médiévale, le principe de totalité, selon lequel l'individu est finalisé au tout social avant d'être finalisé à lui-même, loin de récuser toute autonomie, en constituait déjà, au contraire, le cadre privilégié. La société, dite holiste ou organique, se composait fondamentalement de groupes, et non d'individus, et ces groupes ne pouvaient se développer en toute plénitude qu'en

étant autonomes. Par rapport à ce modèle, l'originalité d'Althusius consiste à penser la société à partir de la base, pour arriver progressivement au sommet. La société est pour lui constituée d'associations et de collectivités successives, encastrées les unes dans les autres, des plus simples aux plus complexes, l'ensemble constituant ce qu'Otto von Gierke appelle l'« unité existentielle d'un peuple » (*Daseinseinheit eines Volkes*). L'Etat lui-même se définit comme une véritable communauté organique, formée d'une multitude de « consociations » symbiotiques, publiques et privées, avec à chaque échelon deux séries d'organes, les uns représentant les communautés inférieures, qui doivent détenir autant de pouvoir qu'il est possible, les autres représentant le niveau supérieur, dont les attributions sont toujours limitées par les premières. La liberté au sein de la société ne vient donc pas de la souveraineté à la tête, mais de l'autonomie à tous les niveaux, l'articulation et l'équilibre entre les différents niveaux étant assurés par le principe de subsidiarité.

Althusius passe ensuite en revue, en suivant un ordre de complexité croissante, les différentes catégories de communautés symbiotiques ou organiques dont se compose la société. « Pour chaque mode de groupement, écrit von Gierke, il cherche à déterminer d'abord la sphère de la communication, dont le sujet est toujours l'ensemble des associés, après quoi il étudie le gouvernement de chacun des groupements à l'aide de représentants et d'un chef »[24], l'objectif étant d'identifier, à chaque niveau, les conditions les plus favorables à la formation d'un sentiment collectif dont la ferveur produira l'harmonie sociale (*concordia*), en même temps que l'unité spirituelle et affective dans l'action (*mutua confœderatio*). « La concorde, précise Althusius, élève même les plus faibles fortunes, la discorde dissipe les plus grandes » (II, 9).

A la base, une première division permet à Althusius de distinguer, d'une part, les communautés naturelles, simples ou privées, comme les familles et les ménages, et de l'autre, les communautés volontaires ou spontanées, comme les collèges ou les compagnies, qui se forment et ne durent que par la volonté ou le consentement des symbiotes. Cependant, Althusius souligne aussi qu'il y a toujours un élément de volonté dans les associations naturelles, dont l'association conjugale est le prototype, de même qu'il y a toujours un élément de nécessité dans les associations volontaires. L'association conjugale exige en effet le consentement durable des époux, tandis que les associations volontaires ne se dissolvent, en général, que lorsqu'apparaissent d'autres structures, qui permettent de mieux répondre au besoin qui les avait fait naître. Cet équilibre entre la volonté et le besoin (ou la nécessité) est l'un des traits caractéristiques de toute la théorie associative d'Althusius.

Aux familles, Althusius attribue de très importantes fonctions économiques, dans lesquelles il voit, non sans raison, une part fondamentale de leur raison d'être. Il souligne aussi le rôle de la communauté conjugale dans la formation de la sociabilité et l'éclosion d'un sentiment de sympathie que l'on retrouvera ensuite dans d'autres groupes. Après quoi, il évoque les collèges ou compagnies (*collectio*, *conventus*, *collegium*, *consociatio collegarum*), qui peuvent être aussi des guildes ou des corporations.

Les collèges sont des communautés civiles, créées à des fins sociales, religieuses, éducatives ou commerciales, dont les membres, exerçant une profession commune ou ayant des intérêts, des devoirs, des activités ou des goûts communs, attendent les bienfaits ordinaires de la coopération privée. Les collèges séculiers se composent de magistrats, de commerçants ou de paysans, les collèges ecclésiastiques, de juristes, de professeurs ou de religieux. Ce ne sont donc pas, comme les familles, des associations naturelles, mais des organismes qui ne doivent leur existence qu'à la libre adhésion de leurs membres, dits « compagnons » ou « associés ». « On aurait cependant tort, précise Pierre Mesnard, d'y voir une formation arbitraire. Tout collège correspond à un besoin naturel de l'homme et par conséquent, contingent dans son recrutement et ses modalités, il n'en reste pas moins nécessaire dans son fond : dans le domaine des réalités sociales, il ne saurait y avoir de pur artificiel »[25]. Au sein de telles associations, la communication est à la fois souple et étendue. La communication du droit, notamment, fait du collège une personne morale capable d'exprimer une volonté unitaire et de posséder une véritable autonomie corporative, c'est-à-dire un pouvoir de juridiction envers ses membres en vertu des obligations qu'ils ont librement contractées. La règle des délibérations est le principe majoritaire, tout naturel dans une atmosphère de sympathie collective. Ainsi, dit Althusius, peut se parfaire « cette bienveillance mutuelle et réciproque, cette affection et charité du compagnon envers son compagnon, cette concorde par laquelle la compagnie se range sans dissensions à un avis unanime, positif ou négatif, en vue du bien commun » (IV, 23). Les associés ont à leur tête un chef, dont la principale caractéristique est d'être supérieur à chacun d'entre eux pris individuellement, tout en restant soumis au collège considéré globalement : « Supérieur à chacun des compagnons, il est inférieur à la compagnie qu'il préside et dont les avis l'obligent ». Ce dernier point est évidemment essentiel : il commande toute la théorie d'Althusius sur la subsidiarité de l'autorité et de la souveraineté.

A l'échelon intermédiaire apparaissent les premières communautés publiques, c'est-à-dire les premiers corps sociaux et politiques engendrés par les communautés simples. Ces communautés publiques peuvent être des villages, des paroisses, des bourgs, des cités ou des provinces. Althusius les décrit comme formées « par la coalescence sous certaines lois de plusieurs ménages ou compagnies résidant dans le même pays » (V, 8). L'une de leurs particularités est que leur juridiction s'étend à un territoire donné, ce qui n'est pas le cas des associations privées. Elles n'en obéissent pas moins aux mêmes principes de communication et d'autorité que ces dernières. Althusius se sépare donc ici nettement de la distinction, classique en droit romain, entre le domaine public et le domaine privé, qui veut que les relations contractuelles entre individus s'inscrivent exclusivement dans le privé, tandis que les relations d'ordre administratif et politique appartiennent seules à la sphère publique. Althusius affirme au contraire que toutes les associations, qu'elles soient publiques ou privées, trouvent un fondement identique dans la vie symbiotique, possèdent une même source de légitimité et, partant, obéissent aux mêmes règles de fonctionnement.

Une autre très importante caractéristique des communautés publiques est l'autonomie civique (*politeuma*, *autarcheia*), qu'Althusius définit comme « le droit pour les membres des communautés publiques de posséder et d'administrer en commun les choses utiles et nécessaires à leur conservation et à leur développement » (V, 12). C'est par cette autonomie que les membres des communautés publiques se trouvent transformés en *citoyens*, notion dont Althusius est l'un des premiers à son époque à présenter une théorie exhaustive. Il y a donc chez lui passage sans solution de continuité du ménage ou de la compagnie à la citoyenneté, du social au politique. « Le plan *politique*, écrit Mesnard, est préparé de longue date par une régulière élaboration sociale. Le citoyen n'est pas citoyen comme individu, mais comme symbiote ayant fait ses preuves dans les sociétés primaires. Les éléments du corps civique ne sont point en effet les individus, mais les communautés constituantes : autrement dit, *ce n'est pas comme homme mais comme compagnon qu'on devient citoyen* »[26]. Déjà, dans la démocratie grecque, l'individu n'avait pas d'accès direct à la vie politique : c'est en tant que membre d'un *génos*, d'une famille ou d'un clan, qu'il participait à la vie de la cité et accèdait à la dignité de citoyen. Althusius renoue avec cette conception antique de la citoyenneté, tout en lui donnant une assise sensiblement plus large.

Comme on l'a vu, les règles de fonctionnement des communautés publiques sont les mêmes que celles qui prévalent dans les collèges ou compagnies. Les lois les plus importantes requièrent l'approbation de l'assemblée des citoyens. L'autorité chargée de représenter le corps civique et de gouverner en son nom se compose de magistrats représentatifs élus par le peuple et pareillement révocables. Cette autorité est supérieure à chacun des citoyens mais, là encore, inférieure à l'entité qu'ils forment collectivement. Les cités doivent être gouvernées par un Sénat, chargé de définir et de défendre les lois fondamentales, et dirigées par un homme chargé de l'exécutif, qui aura lui aussi autorité sur chaque association ou citoyen considéré individuellement, mais non sur l'ensemble de la communauté organisée. Les relations de droit entre le corps civique et les magistrats reposent sur un serment de fidélité réciproque et d'obéissance aux lois de la cité. A ce niveau également, la *communicatio juris* établit et garantit l'autonomie des communautés symbiotiques. Cette communication du droit suppose une communication des biens dont Althusius fait une minutieuse analyse au niveau communal, ainsi qu'une communication des fonctions qui, dépassant la vie politique, place la division du travail au fondement, non de la recherche égoïste des intérêts particuliers, mais au contraire d'une solidarité et d'une réciprocité de tous : « C'est ainsi que le paysan requiert l'ouvrage du serrurier ; l'ouvrier, de l'architecte, du boulanger, du cordonnier, du tailleur et la collaboration du paysan » (VI, 32). L'objectif final est l'épanouissement de la socialité, qu'Althusius appelle *communicatio concordiæ* ou *benevolentiæ*, et dont il souligne qu'elle trouve sa source dans la justice légale, c'est-à-dire dans l'équité qui reconnaît à chacun « le droit, la liberté et l'honneur dû à son état » (VI, 47).

Althusius porte ensuite son attention sur les provinces. Formées elles

aussi d'une coalescence de groupements primaires, de communes et de cités, elle constituent des unités à la fois politiques, religieuses, économiques et sociales. Althusius souligne tout particulièrement l'importance de leurs constituants sociaux : les *membra provinciæ* ne sont pas tant chez lui des unités géographiques juxtaposées que des « Etats » ecclésiastiques et séculiers, les premiers organisés en paroisses et en synodes, les seconds comprenant l'ordre des chevaliers, l'ordre des artisans et l'ordre des paysans. Les comtes ou chefs de provinces (*præses provinciæ*) jouissent d'un pouvoir souverain dans les limites que l'on a déjà indiquées. Ils administrent la chose publique, veillent à l'exécution des lois et, si nécessaire, convoquent les Etats. On rappellera ici qu'à l'époque d'Althusius, l'Empire germanique est depuis 1512 divisé en dix cercles (Autriche, Bavière, Souabe, Franconie, Haut-Rhin, Bas-Rhin, Westphalie, Haute-Saxe, Basse-Saxe et Bourgogne) et que des conflits y opposent fréquemment, au sein des diètes provinciales, les citoyens des villes aux familles régnantes des comtes, ducs, barons ou princes d'Empire. Par le truchement de l'organisation politique qu'il propose, Althusius soutient sans ambiguïté le mouvement de revendication en faveur des libertés municipales et provinciales.

Enfin, Althusius aborde la question de l'Etat, qu'il désigne par toute une série de termes synonymes (*regnum*, *major consociatio*, *consociatio symbiotica universalis*, *respublica*) en le décrivant avant tout comme une fédération de cités et de provinces, qui peut elle-même être appelée à se fédérer ou à se confédérer avec d'autres Etats. « Les membres du royaume ou de cette communauté symbiotique intégrale, écrit-il, ne sont à notre avis ni les individus ni les familles et collèges, comme c'était le cas pour les communautés privées et les communautés publiques particulières, mais les cités, provinces et régions dont la coalescence forme un seul corps par conjonction et communication mutuelle » (IX, 5).

En tant que « communauté symbiotique intégrale » ou « communauté majeure universelle », qui peut être aussi bien un royaume (*regnum*) qu'une république (*respublica*), l'Etat est chez Althusius le seul titulaire du « droit de majesté » (*jus majestatis*), c'est-à-dire d'une souveraineté qui, par nature, ne connaît rien au-dessus d'elle, ni personne ni association. « La majesté, écrit Althusius, c'est la puissance prééminente, suprême et universelle, de disposer de tout ce qui est nécessaire pour le salut spirituel et corporel des membres de l'Etat ou de la République » (IX, 26). Mais cette souveraineté, dont Althusius fait l'« âme » de la communauté politique (*spiritum vitæ symbioticæ inspirat*) et qu'il n'hésite pas à placer comme matière « nécessaire et homogène » au centre de son livre, n'en est pas pour autant absolue. L'Etat ne résultant que de la coopération organique de provinces ou de régions fédérées qui conservent une large part de leur autonomie, son instauration consacre un nouveau droit d'Etat, qui établit la coopération et l'unité des parties fédérées selon le principe à l'œuvre aux niveaux subalternes : l'Etat est supérieur à chacune des provinces prises isolément, mais non à l'ensemble qu'elles constituent. Et comme, à l'intérieur de chaque province, la subsidiarité est également la règle, c'est bien en fin de compte la souveraineté du peuple qui se trouve ainsi consacrée au plus haut niveau de l'Etat.

« Contrairement à l'opinion communément admise par les jurisconsultes, écrit Althusius, le droit de majesté ne peut être cédé, abandonné ni aliéné par celui qui en est le propriétaire. C'est là un droit indivisible, incommunicable, imprescriptible, quelle que soit la durée de l'usurpation. Ce droit de majesté a été établi par tous ceux qui font partie du royaume et par chacun d'eux. Ce sont eux qui le font naître ; sans eux, il ne peut être ni établi ni maintenu ». La souveraineté peut alors se définir comme la copropriété, par tous les membres de la société, des biens et des droits de la *consociatio*. Le souverain n'en est ni le propriétaire, ni même l'usufruitier, puisqu'il appartient, dans son principe comme dans son usage, au peuple représenté par le collège des membres fédérés. Il est seulement « le dispensateur, l'administrateur ou le procureur » des droits qui lui sont associés[27]. Althusius se refuse, en d'autres termes, à disserter sur l'Etat sans prendre en compte la société. Fédération de régions et de communautés autonomes, l'Etat ressemble à une hiérarchie pyramidale de « corps » au sommet de laquelle se trouve le prince. « Le lien social entre les membres de ce corps politique [l'Etat], précise Althusius, est l'accord et la foi jurée entre les parties, c'est-à-dire la promesse tacite ou expresse d'une communication des biens et des services, d'aide, de conseil, dans le droit commun requis pour l'utilité et les besoins de la vie sociale intégrale » (IX, 7). Alors que chez Hobbes, l'individu s'aliène entièrement au profit du Leviathan, les communautés organiques, chez Althusius, ne se dessaisissent donc jamais que d'une part de leur liberté. Le pouvoir de l'Etat trouve ainsi dans l'autonomie des associations une « barrière infranchissable » (Gierke), qui l'empêche de léser les droits spécifiques revenant à chaque groupe social. Le prince a beau être le *summus magistratus*, le magistrat dont le rang est le plus élevé, c'est en fin de compte le peuple qui détient seul, sans jamais pouvoir s'en dessaisir, la « majesté », c'est-à-dire la souveraineté.

Pour parfaire son système, Althusius distingue deux types de magistrats souverains, le prince ou magistrat suprême et les « éphores ». Ces derniers, qu'il qualifie de « censeurs du magistrat suprême », de « premiers de l'Etat et du royaume » ou encore de « vengeurs officiels du pacte entre le magistrat suprême et le peuple », font contrepoids au pouvoir du prince. Ils constituent un collège d'officiers du royaume, dont chaque membre reste soumis au souverain, mais dont la réunion l'emporte collectivement sur lui : « C'est que chacun d'eux, pris isolément, n'est qu'un magistrat inférieur, tandis que réunis en collège ils représentent le peuple et parlent en son nom » (XVIII, 73).

Pour décrire leurs attributions, Althusius s'inspire visiblement du rôle que jouent les sept princes-électeurs dans l'Empire germanique. Les éphores, dit-il, sont « ceux à qui le consentement du peuple constitué en corps politique a confié l'ensemble de la République ou de la communauté intégrale, pour la représenter, exercer son pouvoir et son droit dans l'érection du magistrat suprême, pour l'assister de leur aide et de leur conseil dans les affaires de la communauté [...] enfin pour veiller et pourvoir de toutes les façons à ce que la République ne reçoive aucun dommage des cabales privées ni des inimitiés dues à l'action, à l'omission ou à la démission du magistrat suprême » (XVIII, 48). Ce sont eux également qui interviennent dans les situations d'urgence et

les circonstances d'exception, dont Althusius perçoit parfaitement la nature. En cas de vacance, ils investissent un nouveau magistrat suprême. Ils défendent ce dernier lorsqu'il remplit correctement ses obligations, mais veillent à ce qu'il n'outrepasse pas ses pouvoirs et procèdent, avec l'appui du peuple, à sa destitution s'il se transforme en tyran. En cas de déchéance, de tyrannie ou de minorité, ce sont eux qui portent seuls l'exercice de la puissance publique. Les éphores étant généralement les chefs responsables des provinces fédérées, l'intégration de la vie provinciale dans la vie nationale s'en trouve facilitée. « Il y a donc, observe Pierre Mesnard, entre le roi et les éphores une “censure et surveillance mutuelle” (XVIII, 91) doublement profitable au royaume, car, d'une part, elle garantit la stabilité de sa constitution fondamentale, et de l'autre elle facilite la participation des provinces à la vie de l'Etat »[28].

Le prince détient, lui, le pouvoir exécutif. La propriété des droits de majesté appartenant à la communauté entière, représentée par les éphores, il exerce son pouvoir souverain par délégation, sur la base d'un pacte réciproque dont il est considéré comme le mandataire et la communauté symbiotique comme le mandant. Son investiture comprend d'abord son élection, puis l'inauguration de sa charge. Elu par le collège des éphores, il se trouve vis-à-vis d'eux dans la même position qui est, au niveau provincial, celle du comte vis-à-vis des « Etats » : « *præses major singulis, minor universis* ». Au cours de la cérémonie d'inauguration, il doit souscrire aux « lois fondamentales du royaume », comme à toute *stipulatio* que le collège croit nécessaire d'y ajouter, et s'engager à respecter les conditions qui ont entouré son élection, tandis que le peuple, représenté par les éphores, s'engage de son côté par un serment d'obéissance. Althusius souligne à ce propos qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre l'élection, qui serait du peuple, et la constitution, qui serait de Dieu. Il reprend ainsi la notion de consentement, à laquelle les juristes ont attaché une place essentielle à partir du XIIe siècle (« *vox populi, vox Dei* »). Cette notion suppose que la souveraineté du prince n'absorbe jamais l'autorité juridique « immanente » du peuple. C'est pourquoi le serment d'obéissance prêté par les citoyens est toujours conditionnel : si le prince contrevient aux engagements qu'il a pris, ce serment devient aussitôt caduc. Les citoyant n'aliénant jamais que la partie de leurs droits requise par la *communicatio juris*, le droit de résistance devient partie intégrante de l'ordre politico-juridique, puisqu'il contribue à maintenir en vie la communauté symbiotique. « Il y a donc à la source de la puissance suprême, écrit encore Mesnard, un contrat bilatéral, mais suivant le schéma habituel à Althusius, où la réciprocité apparente laisse toujours la supériorité de droit au corps sur son organe, à l'Etat sur son ministre. En effet, le peuple l'emporte à la fois dans le défini et l'indéfini, dans la forme et dans le fond »[29]. Le principe de souveraineté est conservé, mais subordonné au consentement associatif.

Althusius adhère ainsi à la thèse classique des monarchomaques[30] sur la souveraineté du peuple et sa supériorité à l'égard du prince, qui trouve dans le protestantisme son parallèle dans l'affirmation de la « supériorité » de la communauté des croyants sur l'autorité pontificale. La souveraineté résidant dans le corps symbiotique, les princes n'en sont que les administrateurs. « C'est en son nom qu'ils commandent, et s'ils prétendent à un droit absolu et

personnel, ils ne sont qu'imposteurs et tyrans, de simples personnes privées à qui l'obéissance cesse immédiatement d'être due »[31].

Il reprend également la distinction, établie par le jurisconsulte italien Bartolo de Sassoferrato (1314-1357) — dont l'influence, très grande en Allemagne, fut combattue en Italie et en France par l'école historique illustrée notamment par Jacques Cujas —, entre le tyran qui a d'abord été investi régulièrement comme magistrat suprême (*tyrannus exercitio*) et celui qui ne l'a pas été (*tyrannus absque titulo*). Ce dernier, n'étant qu'un imposteur, peut à bon droit être combattu et même tué par le peuple, alors que c'est essentiellement aux éphores qu'il revient de s'opposer au premier, qui est progressivement sorti de ses prérogatives au point de tomber dans la tyrannie. On notera ici que ce qu'Althusius reproche au tyran, ce n'est pas de violer les droits des individus, car il n'a aucune considération pour quelque théorie des droits individuels que ce soit, mais d'être par nature incapable de servir les fins pour lesquelles les personnes se trouvent naturellement associées ou choisissent de s'associer les unes avec les autres. Dans ce domaine, il va même plus loin que les monarchomaques, car il n'exclut pas que le droit de résistance puisse aller jusqu'à la sécession complète : en cas de tyrannie prolongée, les membres de la communauté symbiotique peuvent reprendre leur liberté et reconstituer le pacte devenu caduc par le fait du tyran, soit sur la base d'une autonomie nouvelle, soit en se fédérant avec d'autres provinces ou Etats existants.

*

La théorie de la souveraineté développée par Althusius est particulièrement intéressante, car elle se situe dans le prolongement d'une conception médiévale de l'autorité souveraine, définie comme une autorité supérieure, mais non pas encore comme une autorité absolue, déliée de toute obligation. La société médiévale ignore en effet l'idée d'une souveraineté illimitée. La souveraineté est alors toujours dépendante du bien commun, et c'est ce bien commun, non la seule puissance ou grandeur de l'Etat, qui constitue la finalité du pouvoir. Jusqu'au XIIIe siècle, le roi, représentant le bien commun de ses sujets, est dit *sub lege* : il partage le pouvoir législatif avec les grands féodaux, sans l'assentiment desquels il ne peut légiférer. Parallèlement, à tous les niveaux de la société, s'observe une « chaîne de devoirs » (Augustin Thierry) formée par des hiérarchies emboîtées les unes dans les autres : le même individu qui est l'obligé d'un suzerain reçoit l'hommage d'un vassal. Les frontières fluctuent selon les allégeances, qui sont multiples.

Cependant, à partir du XIe siècle, on assiste, notamment à Bologne, à l'émergence d'une nouvelle notion de souveraineté, conçue comme l'idée d'une personne publique ou d'un corps politique possédant un pouvoir « suprême », sans aucune limitation. Cette nouvelle conception est issue d'un croisement entre la théorie juridique de la corporation romaine et une théologie fondée sur la notion paulinienne de « corps mystique », qui décrit l'universalité du peuple des croyants comme une entité unique.

Cette conception nouvelle inspire d'abord l'absolutisme papal, qui se constitue par le transfert au souverain pontife de la doctrine romaine de la juridiction universelle et absolue (*plenitudo potestatis*) propre à l'autorité impériale. A l'époque d'Innocent III et d'Innocent IV, la papauté, engagée dans une lutte contre l'Empire, affirme la stricte subordination de la souveraineté terrestre de celui-ci à sa propre souveraineté spirituelle. Cette affirmation, qui met fin à la doctrine des premiers temps de l'Eglise, où l'*imperium* et le *sacerdotium* étaient encore reconnus comme deux sphères différentes instituées par Dieu lui-même, trouvera l'une de ses formulations les plus extrêmes en 1302, dans la bulle *Unam sanctam* du pape Boniface VIII.

Elle devient ensuite, à partir du XIIIe siècle, la référence idéologique majeure des royaumes territoriaux naissants — la France en particulier —, qui vont à leur tour opposer à l'Empire l'idée que le roi ne peut en aucune façon se reconnaître un supérieur ou être tenu par un droit étranger (*rex imperator in regno suo*). La notion de « souveraineté » (terme qui est à l'origine la forme française, attestée dès le XIIe siècle, du mot latin *superanum*) permet ainsi aux monarques d'asseoir leur volonté d'indépendance face au pape et à l'empereur, mais aussi aux féodaux. S'appuyant systématiquement sur le droit romain, les légistes affirment que le souverain, recevant directement son autorité de Dieu, est seul maître en son royaume. Le pouvoir législatif féodal se vide alors de sa substance, tandis que le roi se pose de plus en plus en législateur unique (*solus conditor legis*). La souveraineté, enfin, est assimilée à l'Etat qui s'instaure progressivement, au détriment des autonomies locales, par le biais de l'extension de l'administration royale, de la centralisation du pouvoir, de la formation du marché et de l'unification du droit à l'intérieur d'un territoire précis. « La Souveraineté est inséparable de l'Estat, car enfin la Souveraineté est la forme qui donne l'estre à l'Estat, voire même l'Estat et la Souveraineté prise *in concreto* sont synonymes », dira Charles L'Oyseau en 1609[32]. On entre ainsi dans l'ère des « Etats-individus », dont le principe sera consacré par les traités de Münster et d'Osnabruck (1648). « Le Royaume (moderne) n'a plus rien de commun avec la Royauté du Moyen Age, observera Tocqueville, [il] possède d'autres prérogatives [...] C'est l'administration de l'Etat qui s'étend de toutes parts sur les débris des pouvoirs locaux »[33].

C'est cette conception absolutiste de la souveraineté qui triomphe dans les *Six livres de la République*, publiés par Jean Bodin en 1576, à un moment où l'Europe est en proie à l'instabilité intérieure et aux guerres de religion. « Il faut que ceux-là qui sont souverains, écrit Bodin, ne soient aucunement sujets aux commandements d'autrui [...] C'est pourquoi la loi dit que le Prince est absous de la puissance des lois [...] Les lois du Prince ne dépendent que de sa pure et franche volonté » (livre II, chap. 2).

Le mot latin qu'utilise Bodin pour désigner la souveraineté est *majestas*, et son livre s'ouvre sur ces mots : « République est un droit gouvernement de plusieurs mesnages et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine ». Prolongeant la pensée des légistes français, la doctrine politique de Jean Bodin (1530-1596) se fonde sur la notion d'une souveraineté indivisible

dont le pouvoir législatif est la marque dominante. L'Etat s'impose par là comme la réalité centrale d'où toute autre autorité dérive. Bodin reconnaît pourtant l'importance des corps intermédiaires, des familles et des sociétés « partielles », mais il affirme que ceux-ci ne sauraient empiéter sur les pouvoirs du prince, souverain de droit divin occupant le centre ou le sommet d'une société conçue elle-même à la façon d'une pyramide. La souveraineté se définit alors comme la « puissance absolue et perpétuelle d'une République », c'est-à-dire comme puissance illimitée : n'ayant rien au-dessus d'elle dans l'ordre politique et social, elle est exercée à vie par le prince, seul interprète des lois divines et du droit naturel. Celui-ci doit certes respecter le *jus gentium* et les lois constitutionnelles de la monarchie, mais, n'étant soumis à aucune loi humaine, il n'a finalement de comptes à rendre qu'à Dieu, dont il représente l'« image » politique sur terre. Bodin écrit à ce propos : « Tout ainsi que ce grand Dieu est souverain ne peut faire qu'il y ayt deux choses infinies, par démonstration nécessaire : aussi pouvons-nous dire que le prince que nous avons posé comme l'image de Dieu ne peut faire un subjet égal à luy, que sa puissance ne soit anéanti » (livre I, chap. 10). Cette ultime limitation est d'ailleurs toute théorique, du fait même de la définition de la souveraineté proposée par Bodin. Etant affranchi de toute loi humaine, le souverain ne peut être que ce qu'il doit être, puisque le pouvoir dont il jouit exclut d'emblée la résistance individuelle ou collective. La loi n'est donc pas autre chose que le commandement du prince, qui lui-même « n'est pas sujet à ses lois » (livre I, chap. 8). Elle est ce qui lui plaît : « Tel est notre bon plaisir ». La souveraineté devient le pouvoir de faire la loi sans le consentement de quiconque. Il s'en déduit que la loi n'a pas besoin d'être juste pour avoir force de loi. La conception bodinienne de la souveraineté ouvre ainsi la voie au positivisme juridique, qui rabat la légitimité sur la simple légalité.

Le monarque se trouve du même coup « divisé du peuple ». Pour Bodin, le souverain ne fait en effet plus partie du peuple. Il forme à lui seul un tout séparé, qui domine la société comme Dieu domine le cosmos. Cette « division » n'est pas une condition existentielle, requise par le pouvoir, mais une qualité essentielle, qui ne fait qu'un avec la possession du droit de gouverner : l'essence même du pouvoir réside dans la personne du souverain. Comme l'écrit Jacques Maritain, « son indépendance et son pouvoir ne sont pas seulement suprêmes *par rapport* à toute autre partie du tout politique, comme étant au sommet ou à la partie la plus élevée de ce tout ; ils sont suprêmes *absolument*, comme étant *au-dessus* du tout en question »[34], la souveraineté signifiant « un pouvoir suprême *séparé et transcendant* — non au sommet, mais *au-dessus* du sommet et gouvernant d'*en haut* le corps politique entier »[35].

Alors que dans le monde médiéval, le droit trouvait sa source dans la profondeur même de la société, exprimant ainsi, sur le plan historique et ontologique, la dimension juridique des pratiques sociales, le droit, chez Bodin, provient exclusivement de l'Etat. Celui-ci devient une monade, qui trouve en elle-même le fondement de son existence, de sa liberté et de sa capacité à organiser le corps social. L'Etat est une réalité unique, qui ne connaît qu'un ordre unique, valant pour tous les habitants d'un territoire unique. Il produit le

social au lieu d'en être issu. On s'oriente alors vers une représentation exclusive de toute vie commune par un Etat centralisé et « réifié », identifié à la personne du prince : la nation française, dira Louis XIV, réside « entièrement en la personne du roi ».

Concept « total », la conception bodinienne de la souveraineté n'a pas seulement jeté les bases de la monarchie absolue. Ses traits essentiels vont se retrouver dans le nationalisme jacobin, la modernité n'ayant fait que la rendre plus abstraite et plus impersonnelle. Avec le jacobinisme, la souveraineté est certes affranchie de la loi naturelle et n'est plus incarnée par le roi. Mais, transférée à la nation, nouvelle incarnation de l'« Etat-individu » — « Dès que la nation existe, elle est naturellement souveraine », affirme la Constitution de 1791 —, il s'agit toujours de la même souveraineté illimitée, conférant le même droit despotique aux détenteurs du pouvoir. « La Révolution française a créé une multitude de choses accessoires et secondaires, disait Tocqueville, mais elle n'a fait que développer des choses principales qui existaient avant elle ». La façon dont l'Etat-nation moderne a conservé la définition bodinienne de la souveraineté, en se contentant d'en changer le titulaire, est particulièrement révélatrice de cette continuité. « L'œuvre de centralisation et d'uniformisation administrative, afin de créer un vaste Etat unitaire autour d'un pouvoir fort, remarque Françoise Alexandrou, loin d'être contraire aux révolutionnaires de 1789, annonçait leur ambition égalisatrice et trouve ainsi son expression théorique »[36]. « Le décor est désormais dressé pour les siècles à venir, ajoute Antoine Winckler : monopole du droit, transparence de l'espace social au pouvoir politique, centralisation totale de l'exercice du pouvoir [...] Le soleil souverain ne souffre ni les pouvoirs locaux, ni les partages du droit avec les régimes territoriaux voisins, ni les organisations sociales autonomes et spontanées ; et que ce soleil devienne monarchie absolue ou république démocratique ne changera désormais plus rien à cette conception moniste de la souveraineté et à sa place centrale dans la théorie politique »[37]. Un absolutisme a seulement succédé à un autre.

C'est à cette théorie bodinienne du pouvoir absolu qu'Althusius oppose sa propre conception de la souveraineté[38]. Dans son système, ainsi qu'on l'a vu, c'est parce que l'Etat vient après le droit, qui est lui-même issu directement du social, qu'un souverain ou un magistrat ne peut jamais posséder une souveraineté absolue. Althusius attribue en fait à la souveraineté populaire toutes les qualités que Bodin avaient énumérées pour réfuter les monarchomaques. « Selon lui, souligne J.H.M. Salmon, les principes d'immortalité, d'indivisibilité et d'obligation corporative, exprimés par le concept d'*universitas*, résident inaliénablement dans la communauté du peuple corporatif »[39]. « J'ai rapporté à la politique les droits de majesté, écrit Althusius dans la première édition de son livre. Mais je les ai attribués au royaume, c'est-à-dire à la république ou au peuple. Je sais que, selon l'opinion commune des docteurs, ces droits doivent être donnés au prince ou au magistrat suprême. Bodin proclame qu'on ne peut les donner au royaume ou au peuple, sans les détruire et les faire périr du fait même qu'on les communique aux sujets ou au peuple. Ces droits, dit-il, sont propres et essentiels à la personne du prince et du magistrat suprême, ils font corps avec elle au point de ne pouvoir subsister

en dehors d'elle, ni résider dans une autre personne qu'elle. Je n'ai cure des clameurs de Bodin, ni des voix qui sont en désaccord avec la mienne, mes opinions me paraissent être de toute évidence conformes à la raison ».

Rappelant contre ceux qui invoquent le droit dictatorial romain pour justifier l'absolutisme, qu'à l'origine le dictateur était lui-même responsable devant l'assemblée du peuple, Althusius estime donc que la description faite par Bodin des lois fondamentales ne signifie rien si ces lois n'émanent pas de la communauté tout entière. Certes, pas plus que Bodin il ne développe lui-même l'idée d'une société globale distincte de l'Etat, puisque chez lui c'est justement l'Etat qui forme la *consociatio consociationum*, mais leurs points de vue diffèrent radicalement quant à la définition de cet Etat. Alors que Jean Bodin fait de l'Etat l'attribut personnel du souverain, avec lequel il se confond et par le truchement duquel il s'exprime, Althusius le rapporte à la « communauté intégrale » que constitue le peuple souverain. « C'est à cette communauté symbiotique qu'appartient nécessairement ce droit de communauté [qu'est la souveraineté] : le peuple en est le propriétaire, le roi simple administrateur. Si le corps de l'Etat a le pouvoir de déléguer les droits de majesté, il ne saurait avoir celui de diviser ces droits, encore moins de les aliéner : ce serait un suicide politique qui, détruisant la souveraineté, détruirait du même coup l'Etat lui-même. Il n'y a donc pas de puissance absolue *personnelle* dans une communauté »[40].

Un autre point sur lequel Althusius s'oppose à Bodin est la question de la meilleure forme de gouvernement. Alors que ce dernier considère que le gouvernement mixte n'est pas un gouvernement, mais représente la division de l'Etat en factions, Althusius exprime plutôt sa préférence pour un système de gouvernement « qui combine les qualités de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie ». Cette préférence ne joue toutefois pas un rôle très important dans sa théorie politique. Il récuse en effet, comme une subtilité inutile, la distinction qu'opère Jean Bodin entre l'Etat et la forme de gouvernement ou la méthode d'administration[41]. Rejetant seulement l'anarchie et la monarchie absolue, qu'il juge d'ailleurs consubstantielles l'une à l'autre, il estime que tous les Etats sont populaires et démocratiques, quelle que soit la forme de leur gouvernement, aussi longtemps que le peuple y détient seul la souveraineté, ce qui ne l'empêche pas de juger souhaitable que ces Etats conservent aussi un élément monarchique. Les différences de gouvernement ne sont donc à ses yeux que de simples différences de mode d'administration : si le magistrat suprême est une personne physique, alors le gouvernement est une monarchie, s'il est représenté par une personne morale, c'est une polyarchie, plus ou moins démocratique ou aristocratique selon l'étendue du collège qui détient l'autorité suprême. Entre ces diverses formules, Althusius se garde de trancher nettement, sans doute parce qu'il est conscient des avantages de chacune d'elles. Pour caractériser son système, on pourrait alors parler d'une « démo-aristocratie » fondée à la fois sur l'autonomie des communautés, l'autorité à la tête et la souveraineté populaire à la base, l'unité du corps social et le libre consentement de ses membres. Compte tenu de l'influence que sa pensée exerça au XVIIe siècle dans le Nord de l'Allemagne, en particulier dans les villes hanséatiques, il est à cet égard révélateur que vers 1660, dans le

contexte des débats constitutionnels du moment, les corporations de Lubeck aient pu expressément parler d'une *aristocratico-democratice mixta Respublica*[42].

*

Ecrite dans un style sans grâce, avec de nombreuses répétitions et redondances inutiles, la *Politica methodice digesta* est en revanche un ouvrage particulièrement érudit, où Althusius cite, outre les auteurs antiques, plus de 150 ouvrages de son temps[43]. La liste de ces ouvrages permet de se faire une idée assez précise des influences qui se sont exercées sur lui, en particulier celle des écoles de Salamanque et de Coïmbre, qu'il connaît surtout à travers l'œuvre du jésuite Francisco Suarez (1548-1617).

Althusius s'inspire visiblement de Calvin quand il affirme que chaque *consociatio* doit remplir la fonction à laquelle elle est destinée par ses capacités. Il s'en sépare en revanche nettement quand il s'écarte du droit naturel subjectif, qui lui paraît incapable de rendre compte du caractère organiquement structuré des sociétés humaines, et surtout quand il expose sa façon d'envisager les rapports entre la politique et la théologie. Loin de prôner la théocratie à la façon de Calvin, ou de tirer de la Bible, qu'il cite pourtant abondamment, les principes essentiels de sa doctrine, il se refuse en effet à placer la science politique dans la dépendance de la théologie, dénonce toute censure cléricale de ses travaux et affirme la nécessité de soumettre étroitement les affaires religieuses au contrôle de la puissance publique. Cette dernière devant veiller « à ce que Dieu soit véritablement reconnu et honoré en privé et en public dans toute l'étendue de l'Etat » (XXVIII, 15), le clergé se trouve confiné dans l'exercice de son ministère, son pouvoir ne dépassant guère les censures et les admonitions. La charité elle-même, dont Althusius fait l'un des postulats de la vie sociale, rentre aussi chez lui dans le cadre du politique. Althusius n'est pas loin, ici, de se rallier à l'idée luthérienne d'une Eglise d'Etat soumise à l'autorité séculière. Les références bibliques dont il émaille son texte ne doivent donc pas faire illusion. Tout ce qu'il a « écrit de théologique et de calviniste, note Carl Joachim Friedrich, est un ornement plaqué dont le but est d'accréditer comme chrétien et comme protestant ce à quoi il est d'abord arrivé par des déductions personnelles. On pourrait en éliminer les idées théologiques et les références, et pourtant son système resterait debout »[44].

Otto von Gierke a bien montré, de son côté, les profondes affinités qui existent entre la doctrine politique d'Althusius et le droit traditionnel allemand, bardé de libertés et de privilèges provinciaux. C'est en effet en se référant au vieux droit germanique, antérieur au système du droit romain qu'il étudie par ailleurs en détail, qu'Althusius analyse les libertés dont doivent jouir les communautés qu'il décrit. Son modèle, ce sont les corporations (*Körperschaften*) médiévales allemandes et, surtout, les associations mutuellistes et coopératives (*Genossenschaften*) qui, antérieurement même à l'avènement des corporations, reposaient déjà sur le principe de la mise en

commun et de la propriété indivise. Ce qui lie entre eux les membres d'une *Genossenschaft*, c'est la jouissance commune d'un droit ou d'un bien[45]. La *Genossenschaft* constitue par là une personne morale, qui répond directement aux vœux de ses membres, au lieu d'intervenir, comme dans le droit romain, par le biais d'un plénipotentiaire ou d'un représentant. Comme telle, elle a joué jusqu'à la fin du Moyen Age, époque à laquelle ses principes furent en partie transférés aux corporations et aux guildes d'artisans (*Zünfte*), un rôle essentiel dans la vie des peuples germaniques, avant de disparaître progressivement sous l'influence de l'absolutisme monarchique ou princier, et surtout du droit romain, qui considère comme fictive la personnalité juridique ou morale des unités sociales et des associations[46]. Le peuple lui-même, chez Althusius, est d'ailleurs posé comme une *Genossenschaft*, dont les membres détiennent la souveraineté en main commune (*Gesamte Hand*). « C'est dans la conception de la *Gesamte Hand* que s'explique la synthèse d'Althusius, observe Pierre Mesnard. C'est elle qui fonde la démocratie sur le schéma de la personnalité morale et de la copropriété des compagnies germaniques, comme les théoriciens de la monarchie absolue avaient fondé la souveraineté personnelle sur le schéma de la personnalité physique et de la propriété privée issue directement du droit romain »[47].

Mais la théorie d'Althusius est également influencée par les principes et les coutumes électorales de l'empire germanique. Comme on l'a déjà dit, le collège des éphores, par exemple, correspond assez étroitement à la Diète électorale, où les sept princes-électeurs sont chargés de faire connaître la volonté de l'Empire, bien qu'on puisse également y voir une réminiscence des anciennes assemblées des chefs de familles et de clans. L'élection du souverain par le collège des éphores et le caractère conditionnel du serment d'obéissance prêté par ses sujets, évoquent par ailleurs le monarchie élective des anciens Germains.

Jean Bodin définissait lui-même l'« Empire d'Allemagne » comme une « principauté aristocratique où l'Empereur est chef et premier : la puissance et maiesté de l'Empire appartiennent aux estats » (II, V). Cette remarque équivalait chez lui à nier que l'Empire fût un Etat. Le pouvoir dans l'empire romain-germanique est en effet équilibré entre l'empereur et les « Etats » (*Reichsstände*), c'est-à-dire les cités et les princes représentés au Reichstag. L'Empire se présente comme une *consociatio* de pouvoirs fédérés, reposant sur un contrat entre les Etats et l'empereur : celui-ci a autorité sur chacun des Etats pris séparément (*constituens est major constitutio*), mais il ne dispose pas d'une souveraineté absolue vis-à-vis de l'ensemble qu'ils forment collectivement. « La constitution impériale, précise Antoine Winckler, est fondée sur une conception spontanée et pluraliste d'un droit venu d'en bas dans sa diversité territoriale et d'une théorie unitaire de la chrétienté fondée sur un modèle commun — le droit romain — et une référence unique — un empereur quasi “notionnel”. Cette vision de l'espace politique sera reprise plus tard chez les théoriciens conciliaristes comme Nicolas de Cuse ou Gerson, qui définissent la chrétienté (que ce soit dans l'Eglise ou dans l'Europe impériale) comme la concordance des associations locales, comme une fédération de corporations. Au sein de ces corporations, à chaque niveau, la règle du

consentement est la règle fondamentale. Ils reprennent l'adage des glossateurs : “Ce qui touche à tous doit être approuvé par tous”, et appliquent à chaque niveau la règle du vote, sinon majoritaire, du moins de “la meilleure et la plus saine part” du peuple, garantie par les procédures de publicité et de liberté de parole. Enfin, la tradition des conciliaristes sous-entend l'idée que chaque niveau d'association a une dignité propre, indépendante et non dérivée du supérieur dès lors qu'elle est l'expression du consentement de l'“université” locale ou spéciale »[48]. On retrouve dans cette construction le rôle central de la notion d'autonomie comme « droit sans Etat »[49]. L'Empire forme un monde d'autonomies enchevêtrées. « Autonomie » se dit alors fréquemment *perfectio*, ce qui en traduit le sens.

*

A première vue, il y a certaines affinités entre la théorie d'Althusius et la doctrinale libérale, à commencer par la critique de l'absolutisme et le refus de ce qu'on appelle aujourd'hui l'Etat-Providence, ce qui explique que certains auteurs libéraux aient tenté d'annexer son œuvre[50]. Mais les libéraux ne retiennent du principe de subsidiarité (ou de suppléance, c’est-à-dire de compétence partagée) que la notion négative de non-ingérence. Ils rejettent toute l'anthropologie holiste qui en constitue le fondement chez Althusius, récusant l'ingérence de l'Etat, non pas au nom de l'autonomie des groupes, mais au nom des droits imprescriptibles inhérents à la « nature » de l'individu. De même, si, à la suite de Locke et de Hobbes, ils font reposer l'autorité du pouvoir sur une délégation, ainsi que le fait également Althusius, ils voient cette délégation émaner d'individus séparés qui choisissent d'entrer en société pour maximiser rationnellement leur meilleur intérêt et décident de transférer volontairement au souverain (conditionnellement ou définitivement) le droit absolu que leur « nature » leur a donné, alors qu'Althusius récuse complètement l'idée d'individus isolés et se situe dans une perspective clairement organiciste : le pacte entre le peuple et le prince prend appui sur l'existence concrète des communautés. Les libéraux admettent aussi l'existence des communautés, mais à la condition que celles-ci résultent de l'association volontaire de leurs membres. Les communautés ne sont plus alors la base de la société, qui n'est en réalité qu'une addition de singularités ontologiquement séparées les unes des autres : seul l'individu est sujet de droit — les collectivités et les groupes intermédiaires, caractérisées par Hayek comme reliquats « archaïques » de la « société tribale »[51], n'ont au mieux que des droits dérivés —, le rôle de l'Etat se bornant à garantir des fins individuelles qui s'expriment essentiellement en termes d'intérêts. Chez Althusius, au contraire, le « pacte de société » ne résulte nullement de l'égoïsme fondamental des agents et de leur tendance à conclure des transactions intéressées, mais de leur disposition naturelle à se porter une sympathie réciproque sur la base de valeurs partagées. Sa doctrine, comme l'a bien souligné G. Gangemi[52], est donc parfaitement incompatible avec l'individualisme méthodologique.

Beaucoup plus intéressante est la comparaison que l'on peut faire entre les

idées d'Althusius et celles de Jean-Jacques Rousseau. Bien que ce dernier ne le cite pas directement, l'affirmation d'Otto von Gierke selon laquelle Rousseau a lu et utilisé la *Politica* pour écrire le *Contrat social* est en effet extrêmement vraisemblable. A l'appui de sa thèse, Gierke cite un passage des *Lettres écrites de la montagne*, où le nom d'Althusius est explicitement mentionné par Rousseau[53].

Il n'est pas niable que la doctrine de Rousseau rejoint sur des points essentiels celle de l'auteur de la *Politica*. Comme ce dernier, Rousseau opère une nette distinction entre le peuple lui-même, détenteur de la souveraineté, et le prince, chargé de diriger la société selon la volonté exprimée par le peuple. Comme lui, il souligne avec force que les gouvernants restent subordonnés au peuple, dont ils ne peuvent être que les mandataires, et fait de la souveraineté populaire un droit inaliénable, qui peut être délégué, mais dont le peuple ne peut jamais se dessaisir ni être privé, fût-ce avec son consentement : « Celui qui rédige les lois n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudrait, se dépouiller de ce droit incommunicable »[54]. Althusius écrivait, lui : « Je soutiens que la propriété et l'usufruit de ces droits de majesté, pour être légitimes, doivent revenir au royaume ou au peuple tout entier, au point que celui-ci même ne peut, quand il le voudrait, renoncer à ces droits, les transférer à quelqu'un d'autre ou les aliéner d'une manière quelconque, pas plus qu'on ne peut communiquer à autrui la vie que l'on a »[55]. L'analogie des formules saute aux yeux. Comme Althusius également, Rousseau affirme que le prince qui outrepasse ses pouvoirs devient par là même un « simple particulier » auquel nul n'est plus tenu d'obéir. « Althusius, constate Robert Derathé, accorde aux sujets d'un Etat le droit de résister aux magistrats qui veulent exercer le pouvoir suprême, exactement comme Rousseau affirme que le peuple a le devoir de refuser l'obéissance au gouvernement qui usurpe la souveraineté et de ce fait dégénère en tyrannie. Les deux penseurs ont la même horreur de la tyrannie et proclament avec une égale conviction que le peuple a non seulement le droit, mais le devoir de résister à l'oppression »[56]. Comme Althusius enfin, Rousseau estime qu'on ne peut retirer au peuple l'exercice de sa souveraineté sans détruire du même coup la société politique : priver le peuple de ses droits inaliénables équivaut à dissoudre l'Etat. Tant qu'elle garde intacts « les droits de majesté, inhérents à la personne du peuple, écrit Althusius, la République vit, mais qu'on les lui retire, et elle meurt, elle périt et ne mérite pas d'être appelée du nom de République ». Rousseau ne dit pas autre chose dans le *Contrat social* : il suffit que « le prince usurpe le pouvoir souverain » pour que le pacte social soit rompu, que l'Etat soit dissous[57], et que les citoyens cessent de former un peuple pour ne plus constituer qu'une « agrégation d'hommes épars »[58]. Dans les deux cas, on tombe alors dans l'anarchie : « Quand l'Etat se dissout, l'abus du gouvernement, quel qu'il soit, prend le nom commun d'*anarchie* »[59].

« Althusius, écrit encore Robert Derathé, a formulé près d'un siècle et demi avant Rousseau l'idée maîtresse du *Contrat social*. Il a fait de la souveraineté un droit inaliénable qu'aucun pacte de soumission, même librement consenti, ne saurait transférer du peuple à un monarque. Ce principe qu'Althusius n'avait

cessé d'opposer à Bodin, Rousseau le fera sien — on a peine à croire qu'il ne le lui ait pas emprunté — pour l'opposer à Pufendorf et aux absolutistes de son temps »[60].

Mais Rousseau s'écarte également d'Althusius sur des points importants. La grande différence entre les deux hommes est que, pour Rousseau, le contrat social est essentiellement un contrat entre individus, comme dans la doctrine libérale, alors que pour Althusius le pacte social repose sur la coalescence progressive de communautés organiques de dimensions variées, et que dans la formation de ces communautés les individus n'ont en tant que tels aucune part : s'ils « contractent », c'est comme membres d'une communauté déjà existante, qui ne saurait abandonner ses droits au profit de la communauté plus vaste dans laquelle elle s'intègre. Ce n'est donc pas une association volontaire qui transforme chez lui les individus en citoyens, mais une lente élaboration sociale à partir des communautés primaires. Althusius n'a pas non plus besoin de la fiction d'un état de nature distinct de l'état social pour poser son système. Le pacte de société n'est pas chez lui un fait unitaire, intervenu une fois pour toutes, mais une donnée présente à tous les niveaux et qui découle de la nature sociale de l'homme, si bien que son système ne se caractérise pas tant par une hiérarchie de contrats sociaux que par une hiérarchie de corps sociaux se réunissant les uns aux autres au moyen d'une série de contrats politiques. Rousseau s'emploie au contraire à construire une politie d'apparence holiste à partir de prémisses individualistes. Pour lui, l'Etat ne résulte pas de l'union de communautés subordonnées, mais de la « volonté générale » exprimée par l'ensemble des citoyens. C'est pourquoi il fait résider la souveraineté, non pas tant dans le peuple proprement dit que dans la « nation », dont l'expression est la volonté générale.

C'est aussi la raison pour laquelle il n'admet pas le principe de subsidiarité. Alors que chez Althusius la « volonté générale » ne détruit jamais les droits des contractants, et que l'équité (*æquabilitas*) n'est jamais pour lui synonyme d'égalité (*æqualitas*)[61], Rousseau écrit qu'il importe, « pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait point de société partielle dans l'Etat ». Il recommande donc que l'on supprime les « sociétés partielles » ou, si l'on ne peut y parvenir, qu'on en multiplie le nombre afin d'en diminuer le pouvoir, tout en veillant à en réduire l'inégalité. Rousseau, ici, se situe dans le prolongement de Hobbes, pour qui les structures intermédiaires entre l'individu et l'Etat sont par principe supprimées, puisqu'il n'y a chez lui aucune étape dans la formation de l'Etat. L'Etat chez Hobbes surgit tout entier de la volonté des individus contractants, en même temps que de la soumission absolue de toutes les volontés individuelles. Il est donc identique à la société civile prise globalement. Lorsque sous la Révolution, en août 1791, l'Assemblée constituante abolira le droit de coalition (comme cela avait déjà été tenté sous Louis XVI) au motif qu'« un Etat absolument libre ne doit tolérer aucune corporation en son sein », cette décision sera parfaitement conforme aux vues de Rousseau, mais en contradiction totale avec celles d'Althusius.

Jacques Maritain disait que « l'Etat de Rousseau n'est que le Léviathan de Hobbes couronné par la volonté générale »[62]. Il faudrait plutôt dire que

Rousseau a cherché en quelque sorte à réconcilier Althusius et Bodin. Il se rattache au premier par sa conception de la souveraineté populaire, mais il reprend au second l'idée d'une souveraineté illimitée et celle de l'unicité de la puissance publique sur un même territoire. Il en résulte que le type de souveraineté qu'il attribue au peuple diffère grandement de celui que conçoit Althusius. Chez ce dernier, le peuple est souverain, mais non pas titulaire d'une souveraineté transcendante et séparée : il ne peut gouverner au-dessus de lui-même. Sa souveraineté s'exerce par définition dans un strict respect des autonomies qui s'établissent à tous les niveaux de ses multiples composantes, alors que chez Rousseau, le peuple se trouve en quelque sorte investi du type de souveraineté absolue que possédait auparavant le prince, ce qui rend cette souveraineté incompatible avec une quelconque autonomie des corps particuliers.

William H. Riley a voulu voir en Johannes Althusius un représentant tardif de la vision médiévale de la société. Otto von Gierke le décrit comme un théoricien ayant plutôt cherché à adapter certains principes de la vie politique féodale à la société postmédiévale. Plus récemment, certains auteurs ont fait de lui un véritable précurseur du fédéralisme. La contradiction entre ces différents points de vue disparaît si l'on regarde le fédéralisme comme une modalité de reprise, sous une forme assurément nouvelle, de certains principes caractéristiques de l'époque féodale. Daniel J. Eleazar affine d'ailleurs encore la comparaison en distinguant fort justement un « fédéralisme moderne », surtout fondé sur les droits de l'individu, et un « fédéralisme postmoderne », qui reconnaît dans les groupes et les communautés des entités légitimes réelles, auxquelles des droits juridiques et politiques doivent être attribués dans l'espace public[63].

Comme l'ont bien montré Thomas O. Hueglin et Bernard Voyenne, il n'est pas douteux que l'on retrouve chez Althusius, figure historiquement située à la charnière de l'époque médiévale et des temps modernes[64], la plupart des éléments-clés des doctrines fédéralistes : l'Etat conçu comme « coalescence » de provinces et de régions, le rejet de l'idée d'une souveraineté absolue au profit de celle d'une souveraineté partagée, la définition de la société globale comme ensemble de relations de réciprocité entre les groupes. Transformant la notion médiévale de corps organisés hiérarchisés selon le mode féodal en véritable hiérarchie constitutionnelle « moderne », Althusius annonce également la conception fédéraliste de la représentation lorsqu'il affirme que les individus n'appartiennent à l'Etat « symbiotique » que par la médiation d'un certain nombre d'associations et de communautés : familles, cités, corporations, provinces, etc. C'est encore parce toutes les formes de communautés appartiennent chez lui au même genre et obéissent aux mêmes lois, selon un principe de complexité croissante, que la liberté des collectivités territoriales n'est pas dans son modèle antinomique d'une souveraineté partagée. Au lieu d'être « dualiste », partagée entre un souverain tout-puissant et une « société civile » dénuée de toute capacité d'autonomie, la société se définit comme un continuum politique d'organisations créatrices de droit, sans solution de continuité. L'existence de sources concurrentes de création du droit est également admise, comme un meilleur garant des libertés. Enfin, bien que

son système politique ne rentre pas dans le schéma qui se fonde sur elle, Althusius explore déjà la distinction moderne entre « fédération » ou *Bundesstaat*, qu'il appelle *fœderatio plena*, et « confédération » ou *Staatenbund* (*fœderatio non plena*). Ce qui permet à Bernard Voyenne de le qualifier de « premier théoricien fédéraliste », en ajoutant que son fédéralisme est « déjà à beaucoup d'égards un fédéralisme intégral »[65].

En posant clairement la question du partage des compétences et en affirmant qu'à tous les niveaux de la vie publique, l'Etat ne doit effectuer que les seules tâches que les collectivités de moindre niveau ne peuvent accomplir, Althusius s'affirme par ailleurs comme le premier défenseur postmédiéval du principe d'autorité subsidiaire.

Le mot « subsidiarité », dont Althusius fait grand usage, dérive du latin *subsidium*, qui désignait à l'origine les troupes ou les lignes de réserve appelées à renforcer les armées régulières en cas de besoin. Dans son acception politique, le principe de subsidiarité est le principe selon lequel les attributions de l'échelon supérieur doivent toujours être limitées de façon telle que cet échelon n'ait à intervenir qu'en cas de défaillance des échelons inférieurs. C'est donc un principe d'équilibre et de régulation qui vise à maintenir vivantes les initiatives de la base et à empêcher que celles-ci ne soient étouffées par le sommet. Comme tel, il est présent dans toutes les constructions fédéralistes, comme dans la plupart des formes de démocratie de base ou de démocratie directe. Reposant sur l'idée que, « dans la société politique, tout doit être mis en œuvre pour ne priver personne de l'action qu'il peut et veut accomplir » (Chantal Millon-Delsol), il implique un homme considéré comme essentiellement responsable de ses actes, des citoyens définis comme des êtres sociaux dont l'égoïsme naturel s'accompagne d'un besoin tout aussi naturel de solidarité et de socialité, une société posée comme une entité organique, des rapports sociaux fondés sur la prestation mutuelle et la réciprocité, un droit perçu comme un rapport d'équité vis-à-vis d'une situation concrète, et enfin le primat du bien commun sur les intérêts particuliers[66].

Un tel principe est déjà présent chez Aristote, notamment dans l'*Ethique à Nicomaque*. Thomas d'Aquin, dans la seconde partie de sa *Somme théologique*, le reformule en relation avec sa théorie du bien commun, qui définit la société, non comme une juxtaposition d'individus isolés, mais comme un tout organique dont tous les membres sont solidaires entre eux : « Il est évident que tous ceux qui forment une société sont par rapport à cette même société comme les diverses parties par rapport au tout »[67]. Thomas en déduit que la toute-puissance de l'Etat doit être limitée par les multiples « communautés » présentes dans la société, et qu'il doit se contenter d'assumer les tâches que celles-ci ne peuvent réaliser par elles-mêmes (*subsidarii officii principium*). Par la suite, la doctrine sociale de l'Eglise réaffirmera à maintes reprises la validité du principe de subsidiarité, notamment à partir de l'encyclique *Rerum novarum* (1891). En 1931, on lit ainsi dans l'encyclique *Quadragesimo anno* : « De même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative et par leurs propres moyens,

ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes »[68].

Le principe de subsidiarité se retrouve au XIXe siècle chez des auteurs aussi différents que Tocqueville et Proudhon. Le premier souligne avec force que la démocratie est constamment menacée par la centralisation étatique, qui prive les corps intermédiaires de leur autonomie en réduisant leurs compétences. Il prône donc la décentralisation et la revitalisation des institutions provinciales et régionales comme moyens de donner une « vie politique à chaque portion du territoire afin de multiplier à l'infini, pour les citoyens, les occasions d'agir ensemble, et de leur faire sentir tous les jours qu'ils dépendent les uns des autres ». Le second, rejetant le capitalisme aussi bien que le « communisme dogmatique » au profit d'un socialisme mutuelliste, prône lui aussi la formation de communautés autonomes de toutes sortes, l'Etat n'intervenant que lorsqu'elles ne peuvent elles-mêmes réaliser leurs finalités. N'hésitant pas à envisager l'Europe comme « une fédération d'Etats que leurs intérêts rendent solidaires »[69], il préconise par ailleurs de diviser la France en douze « régences » autonomes, avec pouvoirs législatif et exécutif nommés par le peuple, et de faire de Paris une « capitale fédérale »[70]. Contrairement aux systèmes de Hobbes et de Rousseau, son modèle fédératif-associationniste, qui vise avant tout à résoudre l'antinomie de la liberté et de l'autorité, repose sur un contrat où chaque partie conserve ou acquiert plus de libertés et de droits qu'elle n'en aliène, et dont les contractants, comme chez Althusius, ne sont pas des individus, mais des entités organisées, « chefs de famille, communes, cantons, provinces ou Etats »[71].

*

L'œuvre d'Althusius fut redécouverte en Allemagne à la fin du XIXe siècle par des penseurs désireux de fonder sur des principes fédéralistes la toute jeune unité allemande, entreprise restée malheureusement sans lendemain. Par la suite, Martin Buber attira lui aussi l'attention sur l'auteur de la *Politica*, et fonda sur sa doctrine une large part de ses propres vues politiques[72]. On pourrait aussi rapprocher les thèses d'Althusius de celles du social-démocrate autrichien Otto Bauer qui, dans un gros ouvrage paru au début du siècle[73], s'était proposé de réorganiser l'Autriche-Hongrie sous la forme d'un Etat fédéral réunissant des régions autonomes.

Au-delà de ces références ponctuelles, la *Politica methodice digesta* reste un ouvrage des plus riches d'enseignements. Le débat entre Jean Bodin et Johannes Althusius ne s'est en effet jamais achevé, et il est même aujourd'hui plus actuel que jamais. C'est l'éternel débat entre l'Etat-nation et l'Europe impériale, le nationalisme jacobin et le fédéralisme décentralisateur, les « républicains » et les « démocrates »[74]. D'un côté, « une souveraineté totale qui est le seul lieu de l'expression d'une volonté générale, un espace vide entre des citoyens-sujets et un prince-souverain, une “société civile” qui ne se définit

que par son opposition avec un prince politique, un monopole absolu du droit et de la légitimité dont les magistrats sont les instruments » ; de l'autre, « une souveraineté conditionnée en permanence par son origine consensuelle, une continuité sans solution entre les associations de niveau inférieur, locales, et de niveau supérieur, universelle, une dignité autonome des magistrats de “pleine juridiction” par rapport au prince fédérateur, une pluralité de droits locaux tempérés par une référence juridique commune »[75]. L'importance d'Althusius mérite assurément d'être aujourd'hui reconnue.

A. B.

1. *Dictionnaire historique et critique*, 2e éd., vol. 1, Amsterdam 1734, p. 245.

2. *Tableau historique des progrès de la philosophie politique*, Paris 1858, pp. 64-81.

3. Frédéric Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines de contrat social*, Nîmes 1906, pp. 121-126 ; Victor Delbos, « La préparation de la philosophie moderne », 2e leçon, in *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre 1930, pp. 332-334.

4. *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Boivin & Cie, 1936, (« Johannes Althusius et la démocratie corporative », pp. 567-616) ; 2e éd. : J. Vrin, 1952.

5. Seule exception notable : la thèse de droit de Jacques Dagory, *La politique d'Althusius*, Paris 1963. Althusius est également évoqué par des auteurs comme Pierre Jeannin, « Althusius », in Jean Touchard (éd.), *Histoire des idées politiques*, vol. 1, PUF, 1959, pp. 293-298 ; Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste*, vol. 1 : *Les sources*, Presses d'Europe, Nice 1976, pp. 93-111 ; Chantal Millon-Delsol, *Le principe de subsidiarité*, PUF, 1993, pp. 14-16 ; et Jean-Louis Clergerie, *Le principe de subsidiarité*, Ellipses, 1997, pp. 20-31. Quelques lignes plus que superficielles lui sont consacrées par Jean Rouvier, *Les grandes idées politiques. Des origines à J.J. Rousseau*, Bordas, 1973, pp. 280-281, qui le traite de « furieux » et le présente comme l'auteur d'un « énorme bouquin pédantesque » accommodé à la « sauce hollandaise et germanique » (sic).

6. Pierre Mesnard le présente comme « le dernier des monarchomaques » (op. cit., p. 325).

7. *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Koebner, Breslau 1880 (2e éd. rév. : Marcus, Breslau 1902 ; 3e éd. 1913 ; 4e éd. 1929 ; 5e éd. : Scientia, Aalen 1958 ; 6e éd. 1968 ; 7e éd. : Aalen 1981, préface de Julius von Gierke ; trad. ital. : *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche. Contributo alla storia della sistematica del diritto*, Einaudi, Torino 1943, 2e éd. 1974 ; trad. angl. : *The Development of Political Theory*, George Allen & Unwin, London 1939, 2e éd. : H. Fertig, New York 1966). Cf. aussi Otto von Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1900 (2e éd. 1988). Juriste et historien du droit, professeur aux Universités de Berlin, Breslau et Heidelberg à partir de 1871, Otto von Gierke (1841-1921) fut l'un des principaux représentants de l'école « historique », née au début du XIXe siècle, qui fit de la redécouverte du droit germanique et de la juridiction médiévale antérieure au droit romain l'une des sources majeures des principes juridiques qu'adopta la Confédération germanique. Ses travaux contribuèrent à déclencher outre-Rhin une querelle séculaire entre « germanistes » et « romanistes ».

8. Parmi les nombreux ouvrages consacrés à l'étranger à la pensée d'Althusius, citons ceux de Wilfried Buchholz, *Rousseau und Althusius*, Breslau 1922 ; Francesco Ercole, *Da Bartolo all'Althusio. Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del Rinascimento italiano*, Vallecchi, Firenze 1932 ; Joseph Bischof, *Die Volkssouveränitätslehre bei Johannes Althusius und Franz Suarez*, Wien 1944 ; Pieter Sjoerds Gerbrandy, *National and International Stability. Althusius, Grotius, van Vollenhoven*, Oxford University Press, London 1944 ; Stanley Parry, *The Politics of Johannes Althusius*, Yale University Press, Yale 1954 ; Heinz Werner Antholz, *Die politische Wirksamkeit des Johannes Althusius in Emden*, Ostfriesische Landschaft, Aurich 1955 ; Ernst Reibstein, *Johannes Althusius als Forsetzer der Schule von Salamanca. Untersuchungen zur Ideengeschichte des Rechtsstaates und zur altprotestantischen Naturrechtslehre*, C.F. Müller, Karlsruhe 1955 ; Julius von Gierke, *Neues über Johannes Althusius*, Heymanns, Berlin 1957 ; Frederick S. Carney, *The Associational Theory of Johannes Althusius*, thèse, University of Chicago, Chicago 1960 ; Peter Jochen Winters, *Die « Politik » des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen. Zur Grundlegung der politischen Wissenschaft im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert*, éd. par Arnold Bergsträsser, Rombach, Freiburg i.Br. 1963 ; Carl Joachim Friedrich, *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von Politik*, Duncker u. Humblot, Berlin 1975 ; Karl-Wilhelm Dahm, Werner Kravietz et Dieter Wyduckel (Hrsg.), *Politische Theorie des Johannes Althusius*, Duncker u. Humblot, Berlin 1988 ; Thomas O. Hueglin, *Sozietaler Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Walter de Gruyter, Berlin 1991 ; Heinrich Janssen, *Die Bibel als Grundlage der politischen Theorie des Johannes Althusius*, Peter Lang, Bern-Frankfurt/M. 1992 ; Alois Riklin, *Gemischte oder monströse Verfassung? Althusius, Limnaeus und Pufendorf über das Römisch-deutsche Reich*, Institut für Politikwissenschaft, St. Gallen 1992 ; Alfonso Villani, *Prime annotazioni sulla « Politica » di Althusius. La simbiosi tra tradizione e modernità*, Il Mulino, Bologna 1992 ; Won-hong Cho, [*La théorie de l'Etat et du droit chez Johannes Althusius*] (en coréen), Université nationale de Séoul, Séoul 1992 ; Luca Calderini, *La politica di Althusius. Tra rappresentanza e diritto di resistenza*, Franco Angeli, Milano 1995 ; Giuseppe Duso, Merio Scattola et Michael Stolleis, *Su una sconosciuta Disputatio di Althusius*, A. Giuffrè, Milano 1996 ; Thomas O. Hueglin, *Early Modern Concepts for a Late Modern World. Althusius on Community and Federalism*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1999.

Cf. également Carl Joachim Friedrich, « Johannes Althusius », in Edwin R.A. Seligman (ed.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 2, Macmillan, New York 1930 ; A.P. d'Entrèves, « Giovanni Althusio e il problema methodologico nella storia della filosofia politica e giuridica », in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1934 ; Hans Ulrich Scupin, « Die Souveränität der Reichsstände und die Lehren des Althusius », in *Westfalen*, 1962, pp. 186-196 ; Hans Thieme, « Die Basler Doktorthesen des Johannes Althusius », in *Festschrift für Hans Liermann zum 70. Geburtstag*, Universitätsbund, Erlangen 1964, pp. 297-304 ; Hans Ulrich Scupin, « Der Begriff der Souveränität bei Johannes Althusius und bei Jean Bodin », in *Der Staat*, 1965, pp. 1-26 ; Hans Ulrich Scupin, « Demokratische Elemente in Theorie und Praxis des Johannes Althusius », in A.M.C.H. Reigersman-Van der Eerden et G. Zoon (ed.), *A Desirable World. Essays in Honor of Professor Bart Landheer*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974 ; Patrick Riley, « Three Seventeenth-Century German Theorists of Federalism. Althusius, Hugo und Leibniz », in *Publius*, 1976, 3, pp. 7-41 ; Hans Ulrich Scupin, « Untrennbarkeit von Staat und Gesellschaft in der Frühneuzeit. Althusius und Bodin », in Friedrich Kaulbach et Werner Krawietz (Hrsg.), *Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag*, Duncker u. Humblot, Berlin 1978 ; Thomas O. Hueglin, « Johannes Althusius. Medieval Constitutionalist or Modern Federalist? », in *Publius*, 1979, 4, pp. 9-41 ; Enrico Moroni, « Althusius tra modello aristotelico e modello giusnaturalistico », in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, avril-juin 1981 ; Hendrik Jan van Eikema Hommes, « Die Bedeutung der Staats- und Gesellschaftslehre des Johannes Althusius für unsere Zeit », in Norbert Achterberg, Werner Krawietz et Dieter Wyduckel (Hrsg.), *Recht und Staat im sozialen Wandel. Festschrift für Hans Ulrich Scupin zum 80. Geburtstag*, Duncker u. Humblot, Berlin 1983 ; Michael Behnen, « Herrscherbild und Herrschaftstechnik in der “Politica” des Johannes Althusius », in *Zeitschrift für historische Forschung*, 1984, pp. 417-471 ; Dieter Wyduckel, « Johannes Althusius », in Hans-Gert Roloff (Hrsg.), *Die deutsche Literatur. Biographisches und bibliographisches Lexikon*, vol. 1, Peter Lang, Bern-Frankfurt/M. 1991 (2e éd. : Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997) ; Thomas O. Hueglin, « Hawe We Studied the Wrong Authors? On the Relevance of Johannes Althusius », in *Studies in Political Thought*, hiver 1991-92, pp. 75-93 ;

Alfonso Villani, « Annotazioni sulla “politica” di Althusius. La “simbiosi” tra tradizione e modernità », in *Filosofia politica*, VII, 2, août 1993, pp. 295-306 ; Corrado Malandrino, « Il “Syndikat” di Johannes Althusius a Emden. La ricerca », in *Il pensiero politico*, XXVIII, 1995, 3, pp. 369-383 ; Dieter Wyduckel, « Föderalismus als rechtliches und politisches Gestaltungsprinzip bei Johannes Althusius und John C. Calhoun », in Giuseppe Duso (Hrsg.), *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*, Duncker u. Humblot, Berlin 1997, pp. 259-293 ; Mario D’Addio, « Comunità e Stato in Althusius », in *Studi parlamentari e di politica costituzionale*, 4e trim. 2000, pp. 45-74 ; Dieter Wyduckel, « Johannes Althusius », in Bernhard Großfeld (Hrsg.), *Westfälische Jurisprudenz. Beiträge zur deutschen und europäischen Rechtskultur. Festschrift aus Anlaß des 50jährigen Bestehens der Juristischen Studiengesellschaft Münster*, Waxmann, Münster 2000, pp. 95-110.

9. La Johannes-Althusius Gesellschaft (Juristische Fakultät, Technische Universität Dresden, Mommsenstraße 13, D-01062 Dresden) est présidée par Dieter Wyduckel.

10. *Althusius-Bibliographie. Bibliographie zur politischen Ideengeschichte und Staatslehre, zum Staatsrecht und zur Verfassungsgeschichte des 16. bis 18. Jahrhunderts*, 2 vol., Duncker u. Humblot, Berlin 1973.

11. Sur l'histoire des Provinces-Unies, cf. A. Waddington, *La République des Provinces-Unies, la France et les Pays-Bas espagnols de 1630 à 1650*, 2 vol., Paris 1895-97 ; C. Wilson, *La République hollandaise des Provinces-Unies*, Paris 1978.

12. Op. cit., 2e éd., p. 13.

13. Op. cit., p. 573.

14. Le titre complet est le suivant : [Johan. Althusii], *Politica. Methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata, cui in fine adjuncta est oratio panecyrica* (= « La politique. Exposée de façon méthodique et illustrée par des exemples sacrés et profanes... »). Le livre n'a pas connu moins de quatre éditions successives, qui ont fini par en doubler le volume. La première édition (469 p.) a été publiée à Herborn par Christophorus Corvinus. Une deuxième édition révisée (715 p.), au titre légèrement modifié (*Politica. Methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*) est parue en 1610 à Arnhem, chez Johannes Janssonius, et la même année à Groeningen, chez Johannes Radaeus. Une troisième édition révisée (968 p.) a été publiée par Corvinus à Herborn en 1614, puis réimprimée en 1617, à Arnhem, par Johannes Janssonius. La quatrième édition (1003 p.) a paru en 1625 à Herborn, chez Johannes Georgius Müderspachus et Corvinus, avant d'être réimprimée en 1654, seize ans après la mort d'Althusius. Les auteurs modernes citent généralement la troisième édition, considérée comme définitive, et qui a été réimprimée en fac-similé à l'époque contemporaine, d'abord en 1932, aux Etats-Unis, dans la collection des « Harvard Political Classics » (*Politica methodice digesta of Johannes Althusius*, Harvard University Press, Cambridge ; 2e éd. : Arno Press, New York 1979), avec une présentation de Carl Joachim Friedrich, le texte de la préface de 1603 et 21 lettres inédites d'Althusius, puis en 1981 en Allemagne (Scientia, Aalen). Une traduction abrégée de cette même édition de 1614 a paru en langue anglaise : *The Politics of Johannes Althusius*, avec les préfaces de la première et de la troisième édition, traduction et présentation de Frederick S. Carney, préface de Carl Joachim Friedrich, Eyre & Spottiswoode, London, et Beacon Press, Boston 1964 (2e éd. augm. d'une préface de Daniel J. Eleazar : Johannes Althusius, *Politica. An Abridged Translation of « Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples »*, Liberty Fund, Indianapolis 1995). Il existe une autre traduction anglaise partielle de l'édition de 1614, réalisée par le P. Stanley Parry, professeur à l'université Notre Dame et auteur d'une thèse de doctorat sur Althusius soutenue à l'université de Yale en 1954, mais elle n'a pas été publiée. En langue allemande, seuls ont paru le texte de la préface de 1603 et de brefs extraits de la première édition : Erik Wolf (Hrsg.), *Grundbegriffe der Politik. Aus « Politica methodice digesta », 1603*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1943 (2e éd. 1948). Une traduction intégrale est en cours depuis plusieurs années, à l'initiative de la Johannes-Althusius Gesellschaft. Pour l’heure, la seule traduction intégrale disponible est en langue espagnole : *La Política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, Centro de Estudios constitucionales, Madrid

1990, XLIV + 713 p., présentation de Antonio Truyol y Serra, introduction et notes de Primitivo Mariño. Il existe aussi une traduction italienne fortement abrégée : *Politica*, Guida, Napoli 1981, trad. et présentation de Demetrio Neri.

L'étude sur la jurisprudence romaine, *Juris Romani Libri Duo*, publiée d'abord à Bâle en 1586, a été rééditée, avec à chaque fois des corrections et des ajouts, en 1588 (*Jurisprudentia Romana, vel potius, Juris Romani ars*) et en 1589 (*Jurisprudentiæ Romanæ Libri Duo*), puis, sous le titre de *Jurisprudentiæ Romanæ methodice digestæ Libri Duo*, en 1592, 1599, 1607 et 1623. La compilation des lois de tous les pays publiée par Althusius en 1617, à Herborn (*Dicæologicæ. Libri Tres. Totum et universum ius, quo utimur, methodice complectantes*), a été rééditée en 1649 en Francfort/M. dans une version dont il existe une réédition moderne en fac-similé : Scientia, Aalen 1967. Un autre livre, *Civilis conversationis Libri Duo*, paru en 1601 à Hanau, a d'abord été réédité en 1611, puis, sous le titre d'*Ethicus Althusianus. Hoc est Libri Duo De Civili conversatione*, en 1650 à Amsterdam. Les autres ouvrages écrits par Althusius sont les suivants : *Centuria conclusionum de pignoribus et hypothecis* (Herborn 1591), *De injuriis et famosis libellis* (Bâle 1601), *Tractatus de pœnis, de rebus fungilibus ac de jure retentionis* (Kassel 1611).

15. Auteur du livre *Scholarum mathematicorum libri unus et triginta* (1569), Pierre de La Ramée ou Ramus (1515-1571) fut le premier professeur de mathématique du Collège royal de Paris (le futur Collège de France). Converti à la Réforme par hostilité à la tradition scolastique, il fut tué lors du massacre de la Saint-Barthélémy.

16. La Ramée distinguait notamment une « loi de justice » (*lex justitiæ*), permettant d'exclure du traitement d'un sujet toute considération ne lui appartenant pas en propre, une « loi de vérité » (*lex veritatis*), visant à dégager des propositions universellement nécessaires, et une « loi de sagesse » (*lex sapientiæ*), selon laquelle chaque proposition doit être placée dans la catégorie de généralité à laquelle elle appartient le plus immédiatement.

17. Pierre Mesnard, op. cit., p. 575.

18. Préface à *The Politics of Johannes Althusius*, op. cit., p. LXVI. Sur Carl J. Friedrich, auteur (avec Zbigniew Brzezinski) d'une étude classique sur les régimes totalitaires, cf. Hans J. Lietzmann, *Politikwissenschaft im « Zeitalter der Diktaturen ». Die Entwicklung der Totalitarismustheorie Carl Joachim Friedrichs*, Leske u. Budrich, Opladen 1999 (« Carl Joachim Friedrich und Johannes Althusius », pp. 51-54).

19. *Politique*, I, 2, 1253 *a* 25.

20. Op. cit., p. 579.

21. Cf. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983, pp. 80-85.

22. Chantal Millon-Delsol, *Le principe de subsidiarité*, op. cit., p. 14.

23. Ibid.

24. Op. cit., 2e éd., p. 21.

25. Op. cit., p. 584.

26. Ibid., p. 586.

27. Préface à l'édition de 1603.

28. Op. cit., p. 601.

29. Ibid., p. 602.

30. On appelle monarchomaques les auteurs du XVI[e] siècle qui prônent la lutte contre l'absolutisme des princes au nom d'un droit d'opposition pouvant aller jusqu'au régicide. Un pacte solennel doit selon eux lier le peuple et le prince, lequel ne peut gouverner qu'avec le consentement de ses sujets. La rupture de ce pacte justifie la révolte et le soulèvement des citoyens. Les principaux représentants de ce courant sont les Français Théodore de Bèze (1519-1605), François de Villiers Saint Paul, dit Hotman ou Hotemanus (1524-1590), auteur du *Franco-Gallia* (1573), et Philippe de Mornay, dit Duplessis-Mornay (1549-1623). Cf. R. Treutmann, *Die Monarchomachen. Eine Darstellung der revolutionären Staatslehren des XVI. Jahrhunderts*, Leipzig 1895.

31. Pierre Mesnard, op. cit., p. 599.

32. *Traité des Seigneuries*, chap. XIII.

33. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Lévy, 1856, II[e] partie, chap. 2.

34. *L'Europe et l'idée fédérale*, Mame, 1993, p. 111.

35. Ibid., p. 105.

36. Article « Souveraineté », in Denis de Rougemont et François Saint-Ouen (éd.), *Dictionnaire international du fédéralisme*, Bruylant, Bruxelles 1994, p. 149.

37. « Description d'une crise ou crise d'une description ? », in *Le Débat*, novembre-décembre 1995, p. 66.

38. Le grand adversaire d'Althusius n'est cependant pas tant Bodin que l'absolutiste Guillaume Barclay, auteur d'une violente attaque contre les monarchomaques (*De regno et regalie potestæ*) parue en 1600. On notera par ailleurs que l'œuvre d'Althusius a fait l'objet, tout comme celle de Bodin, de nombreux commentaires en Allemagne. Son critique le plus acharné fut Henning Arnisaeus, professeur de morale à Francfort-sur-Oder et à Hemstadt, qui dénonça les thèses d'Althusius en 1611, dans son livre intitulé *De auctoritate principum in populum semper inviolabili*. Un point de vue que l'on pourrait dire intermédiaire entre ceux d'Althusius et d'Arnisaeus fut développé par Bartholomaeus Keckermann, juriste à Heidelberg (*Systema doctrinæ politicæ*, 1607) et par Christoph Besold (*Politicorum libri duo*, 1618).

39. « L'héritage de Bodin : la réception de ses idées politiques en Angleterre et en Allemagne au XVII[e] siècle », in Yves Charles Zarka (éd.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, PUF, 1996, p. 183.

40. Pierre Mesnard, op. cit., pp. 595-596.

41. Chez Bodin, cette distinction ouvre d'ailleurs à son corps défendant la possibilité d'un régime mixte. Bien qu'il insiste sur le pouvoir du souverain de changer à volonté la méthode d'administration, cette concession a permis à ses successeurs de donner une interprétation assez flexible de sa doctrine.

42. Cf. Helmut G. Koenigsberger et Elisabeth Müller-Luckner, *Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit*, R. Oldenbourg, München 1988, pp. 118-119.

43. Althusius cite bien entendu surtout des auteurs comme Aristote, Cicéron, Calvin et Jean Bodin, ainsi que des théologiens catholiques espagnols comme Fernando Vásquez, Diego Covarruvias ou Juan de Mariana, et des protestants comme Junius Brutius, George Buchanan et Lambert Daneau, mais il se réfère aussi à Petrus Gregorius, professeur de droit à l'école des jésuites de Pont-à-Mousson, Bartolo de Sassoferrato, Giovanni Botero, Justus Lipsius, Innocent Gentillet, Paul Castro, Francis Hotman, Charles Dumoulin, Theodor Zwinger, Jean Sleidan, etc. Thomas d'Aquin et Marsile de Padoue ne sont cités qu'occasionnellement. Dante Alighieri, John Wycliff, Henry Bracton et Guillaume d'Occam ne le sont pas du tout.

L'ouvrage de Machiavel auquel il est le plus souvent fait référence n'est pas *Le Prince*, mais les *Discours*.

44. Art. cit., p. XVIII.

45. Le terme de *Genossenschaft*, dérivé du moyen haut-allemand *genoz* (cf. néerl. *genoot*, vieil-angl. *geneat*), renvoie au champ sémantique connoté par le verbe *geniessen*, « jouir ».

46. L'ouvrage de référence sur les *Genossenschaften* reste l'œuvre monumentale d'Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 vol., Weidmann, Berlin 1898-1913 (trad. angl. de cinq chapitres du vol. 4 : *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800. With a Lecture by Ernst Troeltsch*, éd. par Ernest Barker, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge 1934, 2e éd. : Beacon Press, Boston 1957).

47. Op. cit., p. 612.

48. Art. cit., p. 63.

49. Sur la notion d'autonomie en tant que « droit sans Etat », cf. Paolo Grossi, « Ein Recht ohne Staat. Der Autonomiebegriff als Grundlage der mittelalterlichen Rechtsverfassung », in Rudolf Morsey, Helmut Quaritsch et Heinrich Siedentopf (Hrsg.), *Staat, Politik, Verwaltung in Europa*, Duncker u. Humblot, Berlin 1997, pp. 19-29. Du même auteur : *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Bari 1995.

50. Cf. par exemple la préface de Daniel J. Eleazar à la dernière édition de la traduction anglaise de la *Politica*, op. cit., pp. XXV-XLVI.

51. Cf. Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, PUF, 1973, vol. 2, pp. 168-178.

52. « La riflessione sul federalismo come strumento di fondazione di una cultura politica », in *Iter*, 8, 1995, pp. 121-139.

53. L'influence d'Althusius sur Rousseau est également évoquée par Kurt Schilling, *Histoire des idées sociales. Individu, communauté, société*, Payot, 1962, p. 184. Cf. aussi Frédéric Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines de contrat social*, op. cit. ; et J.W. Gough, *The Social Contract*, 2e éd., Oxford 1957.

54. *Contrat social*, livre II, chap. 7.

55. Préface à l'édition de 1603 de la *Politica*.

56. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, J. Vrin, 1988, p. 96.

57. Livre III, chap. 10.

58. Livre I, chap. 15.

59. *Contrat social*, livre III, chap. 10.

60. Op. cit., p. 96.

61. « La concorde, écrit Althusius, est encouragée et protégée par l'équité lorsque le droit, l'honneur et la liberté sont étendus à chaque citoyen selon l'ordre et la distinction de sa valeur et de son statut [...] Opposée à cette équité est l'égalité, par laquelle les citoyens individuels se trouvent nivelés entre eux dans tous les domaines dont j'ai parlé ».

62. Op. cit., p. 120.

63. *Exploring Federalism*, Tuscaloosa 1987 (trad. ital. : *Idee e forme del federalismo*, Comunità, Milano 1995). Cf. aussi Daniel J. Eleazar (ed.), *Federalism as Grand Design. Political Philosophers and the Federal Principle*, University Press of America, Lanham 1987 ; Giuseppe Gangemi, *Federalisti contro, da Althusius a Silvio Trentin*, Sapere, Padova 1997.

64. « La *Politique* d'Althusius, a écrit Carl Schmitt, coïncide avec le moment historique où l'époque de la pensée théologique cède la place à l'époque de la métaphysique. Althusius est le prédécesseur immédiat de l'époque inaugurée par Grotius. Son œuvre marque une étape dans deux directions : elle représente la fin d'une période et le commencement d'une nouvelle. C'est en cela qu'elle est particulièrement fascinante et instructive pour la science historique en général, et pour la théorie politique en particulier […] Une nouvelle édition de [cette] œuvre principale, [aujourd'hui] presque inaccessible, ouvrirait à cet égard une *terra incognita* et élargirait l'horizon de la conscience historique actuelle » (lettre du 18 février 1931, rédigée en anglais et adressée à Walter R. Sharp, secrétaire du Committee on Grants-in-Aid, à propos du projet de Carl Joachim Friedrich, que Schmitt avait rencontré à Berlin durant l'été 1929, de rééditer la *Politica* aux Etats-Unis, texte publié in Piet Tommissen, Hrsg., *Schmittiana VII. Beiträge zu Leben und Werken Carl Schmitts*, Duncker u. Humblot, Berlin 2001, pp. 374-375).

65. Op. cit., p. 103.

66. Sur le principe de subsidiarité, cf. Chantal Millon-Delsol, op. cit. ; Marie Cornu, *Compétences culturelles en Europe et principe de subsidiarité*, Bruylant, Bruxelles 1994 ; Frédéric Baudin-Cullière, *Principe de subsidiarité et administration locale*, Libr. Gén. de droit et de jurisprudence, 1995 ; Claude du Grandrut, *La citoyenneté européenne, une application du principe de subsidiarité*, Libr. Gén. de droit et de jurisprudence, 1997 ; René Lourau, *Le principe de la subsidiarité contre l'Europe*, PUF, 1997 ; Jean-Louis Clergerie, op. cit. Le principe de subsidiarité est explicitement cité dans le traité de Maastricht du 7 février 1992, qui affirme que l'Union européenne n'est fondée à intervenir que si elle est en mesure de le faire avec plus d'efficacité que les Etats-membres ou les régions. Mais le moins que l'on puisse dire est que ce principe n'a guère été appliqué jusqu'ici par les institutions européennes.

67. *Summa*, IIa-Iæ, q. 58, a.5.

68. On retrouvera des énoncés analogues dans *Mater et magistra* (1961) et *Pacem in terris* (1963). Cf. *La subsidiarité, de la théorie à la pratique. Actes du XII*[e] *colloque national de la Confédération des juristes catholiques de France, Paris, 20-21 novembre 1993*, Téqui, 1995. On notera toutefois que le principe de subsidiarité peut être invoqué dans des perspectives très différentes : protéger l'individu ou les groupes contre l'Etat, défendre les Eglises locales face à l'Eglise universelle, défendre les prérogatives de cette même Eglise universelle vis-à-vis des pouvoirs publics, donner la priorité aux parents sur la société civile pour ce qui concerne l'éducation, défendre l'initiative privée contre les pouvoirs publics, etc. C'est aussi sur la base de ce principe qu'au concile de Trente, la papauté, contrainte de renoncer à l'absolutisme dont Innocent III s'était fait le théoricien, s'est efforcée de répartir les prérogatives entre l'autorité de Rome et le pouvoir royal. Le principe de subsidiarité ne peut en fait être bien compris qu'en étroite association avec le principe de solidarité, car la subsidiarité, poussée trop loin, peut s'avérer défavorable aux exigences de solidarité.

69. *Philosophie du progrès*, 1[ère] lettre (1853).

70. *La guerre et la paix* (1861), livre IV, chap. 10.

71. *Du principe fédératif*, Marcel Rivière, 1959, p. 319.

72. Cf. notamment *Utopie et socialisme*, Aubier Montaigne, 1977. Dans ce livre, où il examine également les œuvres de Proudhon, Marx, Kropotkine, Landauer, etc., Buber souligne que c'est chez Althusius que l'on trouve la plus forte percée d'une réflexion postmédiévale sur le droit autonome des associations politiques (pp. 247-248).

73. Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wiener

Volksbuchhandlung, Wien 1907. Cf. aussi Andrea Chiti-Batelli, *La social-démocratie de l'empire autrichien « fin de siècle », source peu connue du régionalisme fédéraliste*, Presses d'Europe, Nice 1995, pp. 9-12.

74. Cf. Günther Ammon, Matthias Fischer, Thorsten Hickmann et Klaus Stemmermann (Hrsg.), *Föderalismus und Zentralismus. Europas Zukunft zwischen dem deutschen und dem französischen Modell*, Nomos, Baden-Baden 1996. Les auteurs soulignent que « l'opposition parfois visible, parfois sous-jacente, entre les deux types de pensées constitue un des handicaps majeurs dans la construction européenne, où un dépassement de ce clivage fait encore défaut » (p. 189). Cf. aussi Louis Dumont, *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour. « Homo æqualis » 2*, Gallimard, 1991.

75. Antoine Winckler, art. cit., pp. 63-64.